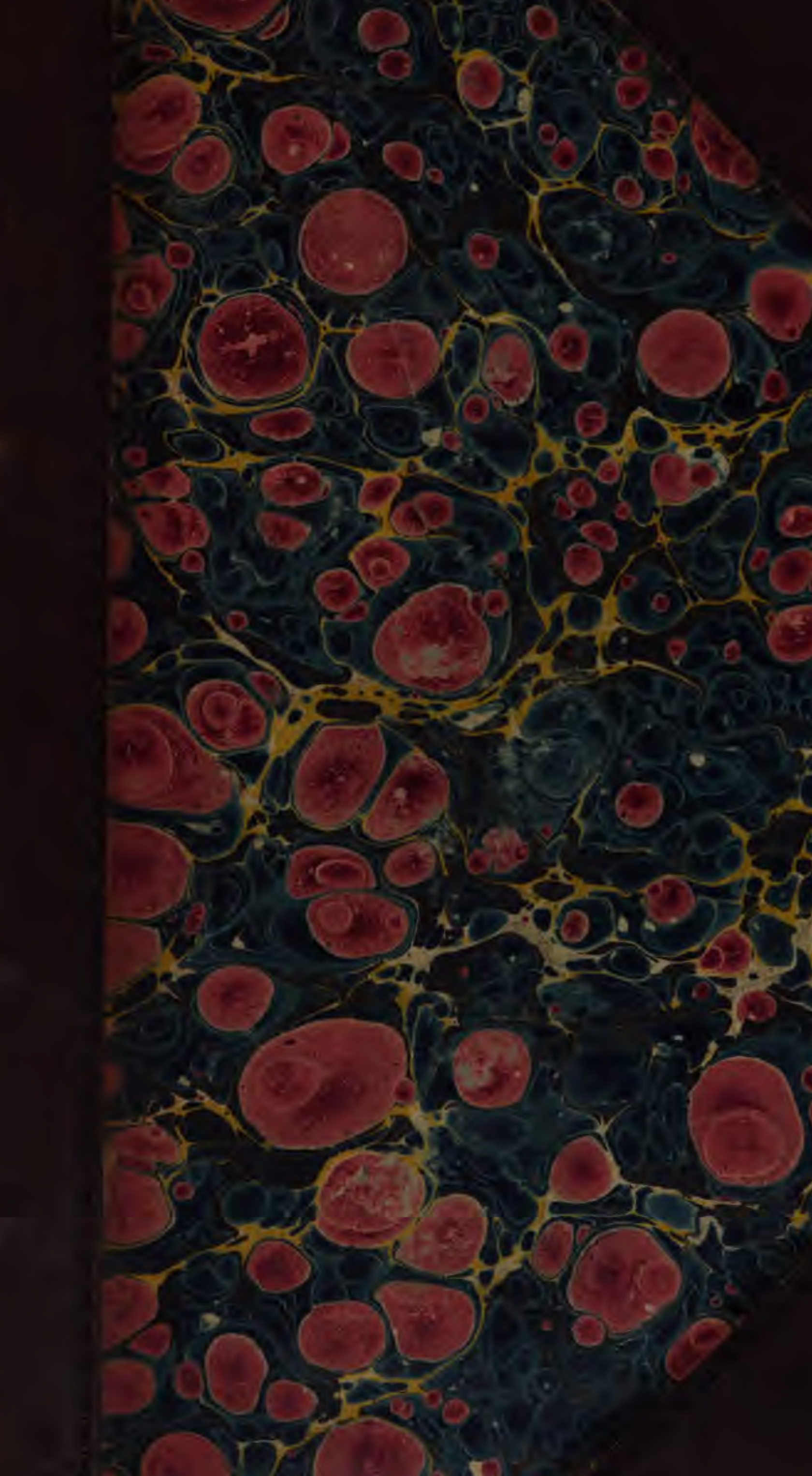
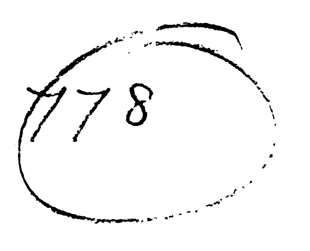
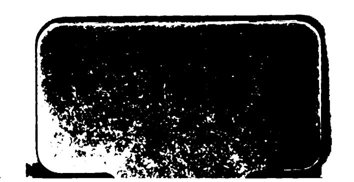
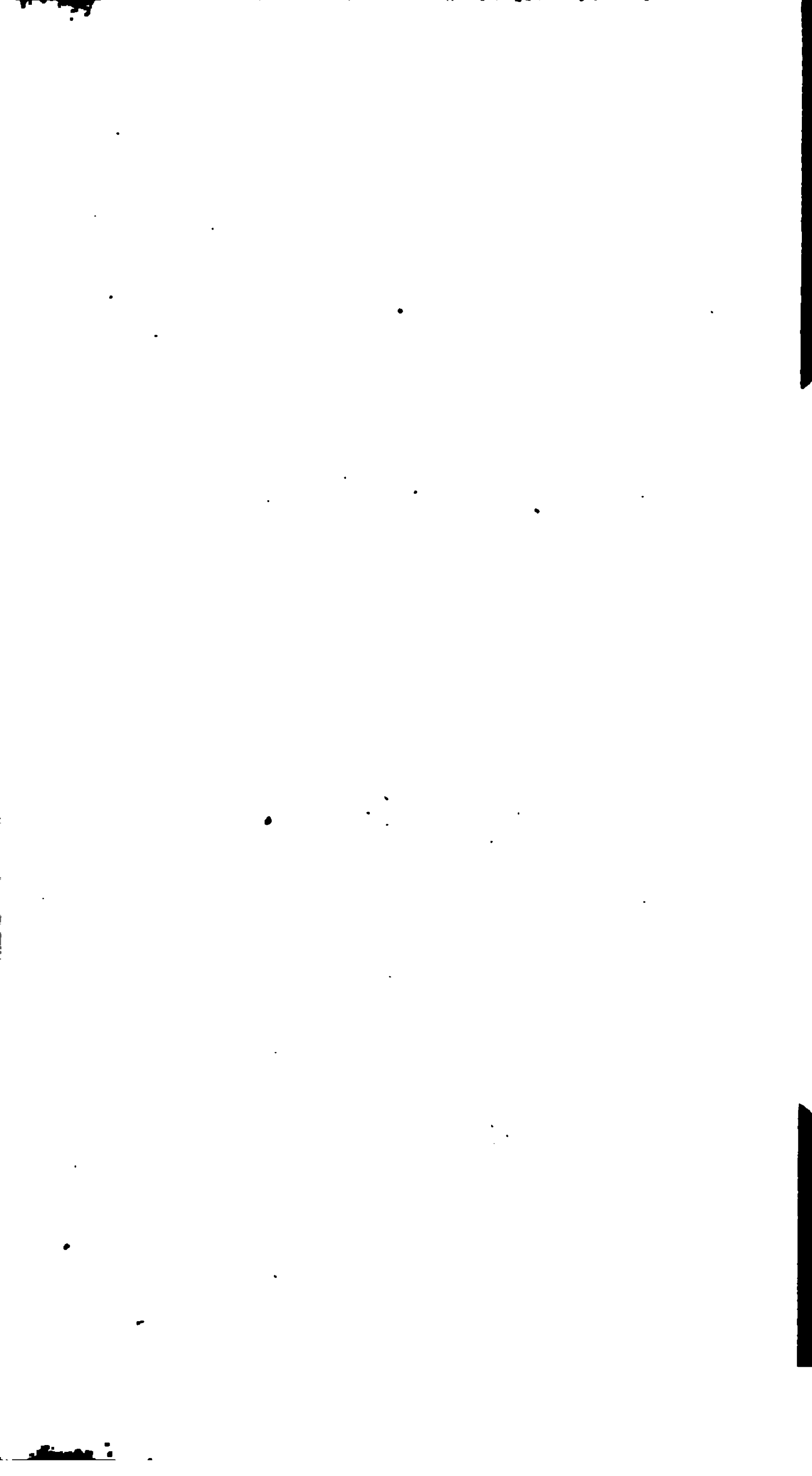
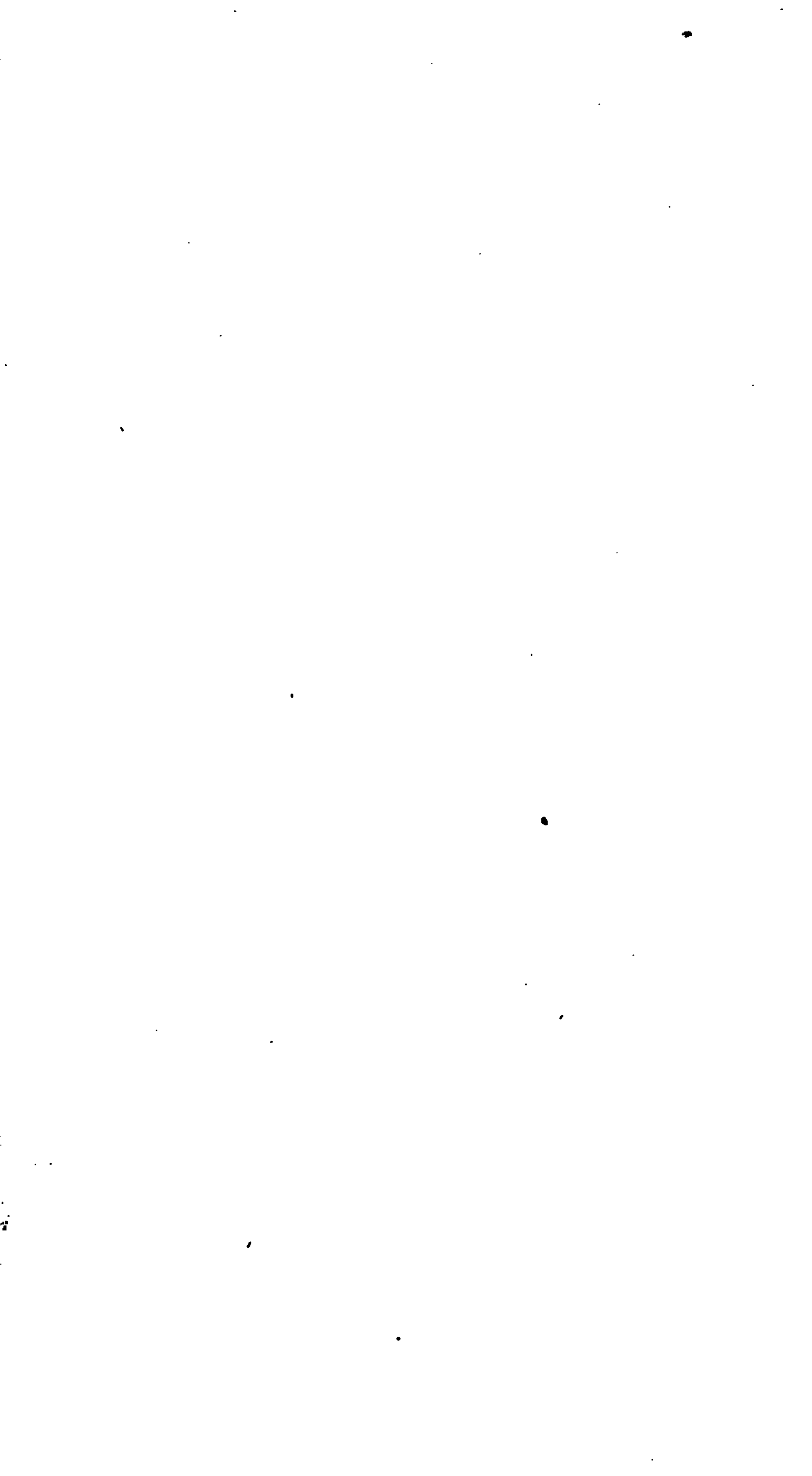
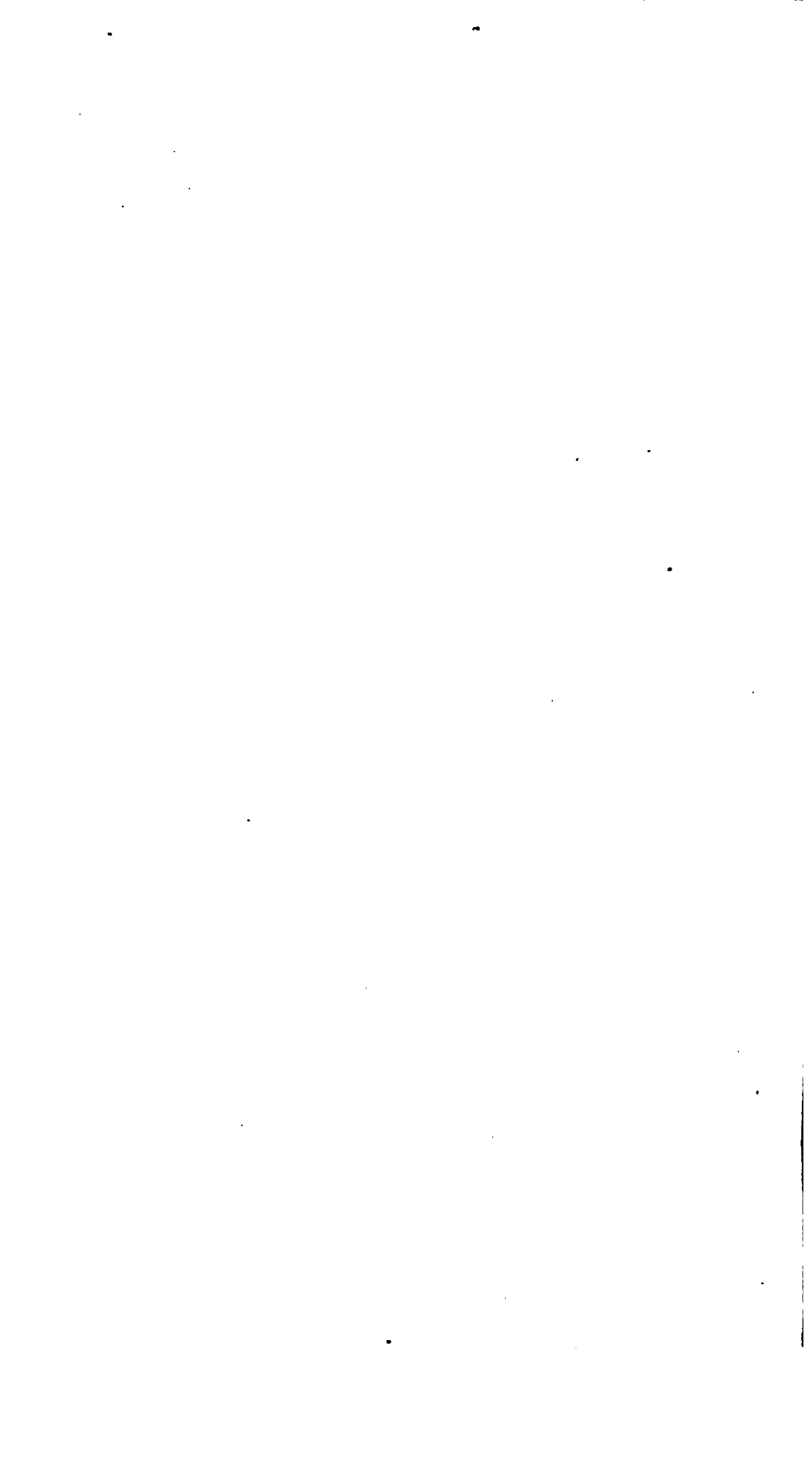



778











Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. J. Müller, D. Nitzsch und D. Rothe

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

1 8 5 8.

Einunddreißigster Jahrgang.

Erster Band.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1858.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

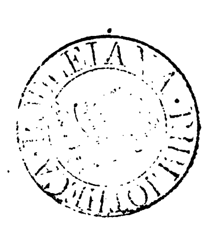
in Verbindung mit

D. J. Müller, D. Nitzsch und D. Rothe

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.



Jahrgang 1858 erstes Heft.

Gotha,

bei Friedrich Andreas Perthes.

1858.



Vorwort zum einunddreißigsten Jahrgang.

Die theologischen Studien und Kritiken treten mit diesem Jahrgang in das vierte Decennium ihres Bestehens ein. Wir können nicht ohne tief empfundenen Dank für die Gnade Gottes, die wir bei unserem Unternehmen erfahren durften, so wie für die fördernde Theilnahme verehrter Mitarbeiter und zahlreicher Leser auf die durchschrittene Bahn, die das Maß eines Menschenlebens hat, zurückschauen; wir schöpfen aber daraus auch die Freudigkeit, die Hand nicht vom Pfluge abzuziehen, sondern das Werk unverdrossen fortzusetzen, so lange der Herr gedeihlichen Segen dazu geben will und uns selbst Leben und Kraft verleiht.

Die Grundsätze, nach denen dieß geschieht, haben wir schon beim Beginn der Zeitschrift und wiederholt bei mehreren Gelegenheiten ausgesprochen; auch liegen ja nun bereits dreißig Jahrgänge vor, in denen diese Grundsätze thatsächlich zur Anwendung gekommen und dadurch jedem aufmerkenden Leser bekannt sind. Indeß machen sich zu

verschiedenen Zeiten verschiedene Bedürfnisse geltend, und es scheint gerade bei der gegenwärtigen Lage der Dinge, da in der Theologie so tief gehende Gegensätze sich zu befestigen drohen, da unsere Kirche durch weit verbreitetes Mißtrauen und durch rastloses Hindrängen auf Spaltung in traurige Verwirrung und schwere Gefahren gebracht wird, ganz an der Zeit, diesen Erscheinungen gegenüber noch einmal in Erinnerung zu bringen, was wir in dieser Zeitschrift anstreben und demgemäß einerseits von unseren Mitarbeitern erwarten müssen, andererseits den Lesern zu bieten gedenken.

Unser Programm ist hiernach folgendes:

1. Die Aufgabe, zu deren Lösung die theologischen Studien und Kritiken das Ihrige beitragen wollen, ist zunächst eine wissenschaftliche. Nicht unmittelbar, wie eine im engeren Sinne kirchliche Zeitschrift, wollen sie — wenigstens ihrem Hauptinhalte nach — der Kirche dienen, sondern mittelbar durch gesunde Pflege der Theologie. In diesem Sinne werden sie Alles thun, um durch eigene positive Leistungen, so wie durch eingehende Beurtheilung des von Anderen Geleisteten theils die theologische Wissenschaft selbst in ihrem Entwickelungsgange zu fördern, theils deren in unserer Zeit oft bedauerlich hintangesetztes Studium anregen und beleben zu helfen.

2. Zur Erreichung solchen Zweckes wird der Inhalt jedes Heftes regelmäßig folgende Rubriken umfassen: Selbständige, ihren Gegenstand möglichst erschöpfende Abhandlungen — kürzere, mehr andeutende Bemerkungen zur Anregung bedeutsamer Fragen — Recensionen und kritische

Uebersichten wichtiger neuer Werke — endlich Charakteristiken von Persönlichkeiten aus älterer und neuerer Zeit, denen auf dem Gebiete der Kirche oder Theologie eine hervorragende und eigenthümliche Stellung zukommt. Hierbei soll jederzeit ebensowohl die Erforschung des Christenthums als geschichtlicher Erscheinung, wie die innere Begründung der christlichen Wahrheit durch eingehendes und zusammenhängendes Denken zu ihrem Rechte kommen, überhaupt aber allen Gebieten der Theologie eine möglichst gleichmäßige Berücksichtigung zu Theil werden. Wir werden daher auch die Erörterung solcher Gegenstände nicht verschmähen, welche entlegeneren Gebieten der theologischen Forschung angehören und nur durch ihre Beziehung auf das Ganze ihre Bedeutung gewinnen; doch wird uns, bei gleicher Tüchtigkeit der Durchführung, eine Arbeit immer um so willkommener seyn, je mehr ihr Gegenstand eine centrale Bedeutung im Organismus der Theologie hat oder mit einer Lebensfrage der Gegenwart zusammenhängt, und wir wünschen dringend, es möchten auch die verehrten Mitarbeiter diesen Gesichtspunct immer festhalten.

3. Obwohl der Kirche nicht in unmittelbarer Weise dienend, wird indeß unsere Zeitschrift, wie sich dieß bei dem untrennbaren Zusammenhang zwischen Kirche und Theologie ganz von selbst ergibt, stets zugleich die Interessen der evangelischen Kirche im Auge haben. Sie wird deßhalb nach Maßgabe des Raumes auch solche Aufsätze liefern, die sich direct mit kirchlichen Fragen beschäftigen, vornehmlich aber ihre innere Zugehörigkeit zur evangelischen

Kirche dadurch bethätigen, daß sie deren grundlegende Ordnungen, sowohl was Glauben und Lehre, als was Gottesdienst und Verfassung betrifft, in gleicher Weise gegen auflösende oder beschränkende Negation, wie gegen falsche, des sicheren Grundes ermangelnde Position nach Kräften aufrecht erhält, insbesondere auch die wohlerworbenen Rechte und Ehren unserer Kirche gegen jeden Angriff, woher derselbe auch komme, mit freudiger Entschiedenheit vertheidigt. Denn obwohl sie ihre wesentliche Bestimmung nicht in der Kriegführung nach außen findet, sondern im inneren Aufbau des kirchlichen Lebens, von welchem ja immer am meisten für die Zukunft der Kirche abhängt, so wird sie doch den Kampf nicht scheuen, wenn er sich ihr darbietet, aber allerdings denselben stets nur in würdiger Haltung, mit Waffen der Gerechtigkeit und Wahrheit führen und dabei nie die Bande des Christlich-Gemeinsamen außer Acht lassen, wo solche noch zwischen uns und dem Gegner vorhanden sind.

4. Was unsere Stellung innerhalb der evangelischen Kirche betrifft, so kennen wir dafür keinen anderen Grund, als den, auf welchem diese Kirche selbst ruht: die heilige Schrift alten und neuen Testaments als oberste Richtschnur des Glaubens und Lebens, so wie die aus der Schrift geschöpften Grundbekenntnisse der Reformation als lauterster und bewährtester Ausdruck der schriftmäßigen evangelischen Heilslehren. Allerdings ist uns die Theologie keineswegs etwa nur Ueberlieferung gegebener Resultate, insbesondere also nicht bloße Wiederholung der älteren Dogmatik, sondern wirkliche, lebendige, aus stets frischer Geistesarbeit

hervorgehende Wissenschaft, die als solche auch neue Bahnen einzuschlagen und neue Bestandtheile in sich aufzunehmen hat. Zugleich aber sind wir überzeugt, daß alle fortbildende Thätigkeit derselben nur dann gelingen und standhaltig wirken kann, wenn sie aus den ursprünglichen Lebenswurzeln der Kirche herauswächst und in innerlich begründetem Zusammenhang mit deren ganzer Geschichte erfolgt. Wir stellen deßhalb an die Theologie die Forderung der Entwickelung, aber einer wahrhaft geschichtlichen, organischen Entwickelung, und nehmen für diese auch alle, durch das Wesen der evangelisch-protestantischen Kirche selbst geforderte Freiheit in Anspruch.

5. Im Proceß dieser Entwickelung muß auch der Kritik ihre Stelle gesichert bleiben, und zwar ebensowohl derjenigen, die auf das Historische, als derjenigen, die auf gegebene Lehrfassungen sich bezieht. Aber wir vermögen die Kritik nicht als unbedingte, Alles beherrschende Macht in der Theologie anzusehen, die, abgelöst von jedwedem anderen Interesse, ihren Zweck lediglich in sich selbst trüge, sondern nur als ein dienendes Glied, dem die Bestimmung zukommt, die Heilswahrheit in möglichster Reinheit herzustellen und sie dadurch um so wirksamer zu machen. Wir werden daher nimmermehr einer rücksichtslos vernichtenden Kritik Raum geben, welche auf Kosten der höchsten Güter mit kühnen Resultaten glänzt, wohl aber derjenigen, welche, von der festen Grundlage der evangelischen Wahrheit ausgehend, dahin arbeitet, daß der Gehalt der Schrift reiner und tiefer erkannt und die kirchliche Lehrauffassung, wo es

gefordert ist, in noch vollere Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift gebracht werde.

6. Unter der evangelischen Kirche, für welche wir arbeiten, verstehen wir nicht eine der Confessionen, in welche dieselbe sich getheilt hat, geschweige denn eine besondere Partei oder Richtung in ihr, sondern die evangelische Kirche als Ganzes, in der ungetheilten Fülle ihrer Gaben und Güter, nach dem ganzen Umfang ihres Berufs im Reiche Gottes. Dabei erkennen wir zwar die Bedeutung der confessionellen Sonderung nach der historischen und dogmatischen Seite gern an und ehren aufrichtig jedes wohlbegründete Recht der Confession, so wie jede gesunde und überzeugungsvolle Pflege ihrer Eigenthümlichkeit. Auch werden wir etwaigen Mittheilungen, die aus solchem Sinne hervorgehen, unsere Zeitschrift in keiner Weise verschließen.

Allein die Mission des evangelischen Protestantismus fällt für uns nicht in eins zusammen mit der Ausbildung des Sonderkirchlichen, und noch weniger vermögen wir in der confessionellen Trennung und deren unverbrüchlicher Aufrechterhaltung an sich etwas Gutes und Gottwohlgefälliges zu erblicken; vielmehr glauben wir, es werde jederzeit ein größerer Segen ruhen auf der Geltendmachung dessen, was uns einigt und durch Einigkeit stark macht, als dessen, was uns trennt und durch Trennung schwächt.

7. In diesem Sinne werden wir — ohne deßhalb da, wo sie nicht durch den geschichtlichen und inneren Entwickelungsgang geboten ist, die Union aufdrängen zu wol-

len — doch für den wahrhaft christlichen und evangelischen Grundgedanken der Union jederzeit freudig eintreten, die Rechte derselben, wo sie wirklich besteht, mit aller Entschiedenheit vertheidigen, den über sie ergehenden Unglimpf nach Kräften abwehren und unter allen Umständen dem Geiste feindseliger Zertrennungslust, der jetzt so zerstörend durch die evangelische Kirche geht, entgegenwirken. Indeß sind wir von der Ueberzeugung durchdrungen, daß auch in dieser Beziehung das Beste nicht sowohl durch Streit oder Abwehr, als vielmehr durch positives Wirken gethan werden muß. Es ist daher auch nach dieser Richtung hin vor Allem der gründliche Ausbau, die wahrhaft evangelische Ausgestaltung der in ihrer ersten Verwirklichung freilich oft noch unvollkommenen Union, was wir vorzugsweise ins Auge fassen werden, und indem wir erklären, allen hierauf gerichteten tüchtigen Bestrebungen bereitwillig unsere Zeitschrift öffnen zu wollen, braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß wir damit nicht zugleich diejenigen Tendenzen meinen, welche innerhalb der Union auf Vergleichgültigung des Bekenntnisses ausgehen oder gar dieselbe nur als Deckmantel des Rationalismus gebrauchen.

8. Schließlich bemerken wir noch, daß wir bei der Fülle des eingehenden Materials vielfach mit Mangel an entsprechendem Raum zu kämpfen haben, und daß manche sonst treffliche Arbeiten schon deßhalb starker Beanstandung unterliegen müssen. Wir stellen daher an unsere verehrten Mitarbeiter die dringende Bitte, ihren Beiträgen nie eine unverhältnißmäßige Ausdehnung geben, sondern sich, was

auch in anderen Beziehungen höchst empfehlenswerth ist, der gedrängtesten Zusammenfassung befleißigen zu wollen. Die Abhandlungen sollten unter allen Umständen auf das Maß von vier, höchstens fünf Druckbogen, Recensionen auf zwei bis drei Bogen beschränkt bleiben.

Ullmann. Umbreit.

Abhandlungen.



1.

Zur Dogmatik.

Von

D. R. Rothe.

Zweiter Artikel.

Offenbarung.

Der im ersten Artikel gegebenen Auseinandersetzung zufolge eröffnet sich mir die evangelische Dogmatik mit einer Bibliologie, und auch den Lesern dieser Zeitschrift weiß ich den Durchgang durch diese Vorhalle nicht zu ersparen, wenn anders ich mit der Aussicht auf eine Verständigung in die Verhandlung über dogmatische Fragen mit ihnen eintreten will. Ein Einverständniß in Ansehung der Gegenstände, mit welchen die dogmatische Bibliologie es zu thun hat, der Offenbarung und der heiligen Schrift, kann ja in weiteren Kreisen lange nicht mehr und leider auch lange noch nicht wieder vorausgesetzt werden. Mein Absehen geht dabei aber natürlich nicht von ferne auf die Aufstellung einer vollständigen dogmatischen Lehre von jenen Objecten, sondern lediglich auf eine Besprechung derjenigen Puncte, die ich als die an diesem Ort eigentlich maßgebenden betrachte.

Daß eine Lehre von der heil. Schrift nicht construirt werden kann, ohne zuvor den Begriff der Offenbarung festgestellt zu haben, und daß folglich die Bibliologie mit diesem letzteren Geschäft ihr Werk anheben muß, darf jetzt als unbestritten gelten. Von vornherein war es freilich anders in der evangelischen Theologie. Der Gedanke einer göttlichen Offenbarung wurde ihr anfänglich fast ganz verdeckt durch den der heil. Schrift, und sie identificirte beide ohne Weiteres. Auch nachdem die Dogmatiker angefangen hatten, sie von einander zu unterscheiden, hielten sie dieselben doch zunächst nur in abstracto auseinander, in concreto

vereinerleiten sie sie nach wie vor. Die Bibel war ihnen jetzt freilich nur die revelatio divina mediata, aber diese allein interessirte sie, und daß es zwischen ihr und der Offenbarung einen andern als einen bloß formalen Unterschied geben könne, dieser Gedanke kam ihnen gar nicht. Immer von der Vorstellung ausgehend, daß die göttliche Offenbarung in der übernatürlichen Mittheilung einer religiösen Lehre an die Menschen bestehe, dachten sie bei ihr sofort an die göttliche Eingebung der heil. Schriften, aus welchen wir jetzt jene Lehre schöpfen. Denn unter der revelatio divina immediata oder primitiva verstanden sie eben nichts Anderes als die ursprünglich den Propheten und Aposteln durch den heiligen Geist zu Theil gewordene Erleuchtung, und diese setzten sie darein, daß (mit Hollaz zu reden) spiritus sanctus prophetis et apostolis conceptus rerum et verborum de dogmatibus fidei et moribus suggessit. Sobald von dem übernatürlichen Vorgange, durch welchen die heilige Schrift entstanden vorgestellt wird, abgesehen werden soll, geht diesen Dogmatikern jeder klare und deutliche, jeder concrete Gedanke der göttlichen Offenbarung aus. Und eben dieß ist die Stelle, an welcher die neuere Theologie ihre Arbeit aufgenommen hat. Die wirkliche Vollziehung der Unterscheidung zwischen der göttlichen Offenbarung und der Bibel ist eine der wichtigsten unter den bleibenden Errungenschaften, die wir ihr verdanken.

Gleichwohl blieb die ausdrückliche Aufstellung des Begriffs einer göttlichen Offenbarung auch in der alten Dogmatik keineswegs unfruchtbar. Ihr Interesse lag für jene ältere Theologie nur nach einer andern Seite hin, gemäß ihrer Vorstellung von der Religion als principiell einem Wissen. Nicht wie die Offenbarung und die heil. Schrift sich gegenseitig auf einander beziehen, stellte sich ihr als Problem, wohl aber, wie zu dem durch die göttliche Offenbarung mitgetheilten religiösen Wissen das erfahrungsmäßig auch unabhängig von ihr vorhandene sich verhalte, und diese letztere Frage hat sie dann sorgfältig untersucht. Ihr Resultat war die Unterscheidung zwischen der revelatio generalis oder naturalis oder late dicta und der revelatio specialis oder supernaturalis oder stricte dicta, die sich fort und fort als probehaltig bewährt hat, und deren umsichtige Ausführung auch in ihren De-

tailbestimmungen schwerlich erhebliche Verbesserungen zulassen wird. Namentlich gereichen ihr die überaus besonnenen Aufstellungen zu bleibendem Ruhme, die sie in Ansehung des Verhältnisses der Vernunft zu der Offenbarung, nämlich zu der revelatio specialis, macht. Alle die leidige Verwirrung, der wir in dieser Frage noch täglich begegnen, schneidet sie damit gründlich ab, daß sie die Vernunft des Menschen als eine nur allmählich werdende betrachtet und also unser empirisches Bewußtseyn, diesen unausgelernten, linkischen Rekruten, nicht, wie es gemeinhin geschieht, mit der menschlichen Vernunft selbst verwechselt. Dieses Werden des menschlichen Bewußtseyns zur wirklichen Vernunft faßt sie aufs glücklichste unter den Begriff der Wiedergeburt, und wenn sie auch bei diesem Proceß beinahe ausschließend an diejenige Seite zu denken scheint, nach welcher er Reinigung ist, so liegt doch die andere nicht minder wichtige Seite desselben, die Ausbildung, in dem Begriff der Wiedergeburt wesentlich mit eingeschlossen. In Wahrheit, die menschliche Vernunft hat sich nicht darüber zu beklagen, daß sie herabgewürdigt werde durch die Sätze, durch welche unsere ältere Theologie ihr Verhältniß zur Offenbarung regulirt. Allein freilich, wenn hier in thesi Alles in der Ordnung ist, so kann man von der Praxis leider nicht das Gleiche rühmen. Ueberhaupt ist diese Theologie über dieses Verhältniß, ungeachtet der Richtigkeit der allgemeinen Axiome, die sie darüber aufstellt, nichts weniger als wirklich im Klaren. Man sieht dieß schon daraus, daß sie dasselbe durch die Scheidung des formalen und des materialen Vernunftgebrauchs richtig stellen will, welche beide doch in concreto nicht schlechthin von einander getrennt werden können, — noch viel deutlicher aber aus ihrer Behauptung, daß die sich selbst überlassene Vernunft in göttlichen Dingen zwar blind und ohnmächtig sey, keineswegs aber auch in weltlichen und irdischen, eine Thesis, die Niemand wird gelten lassen, der von dem wirklichen Verhältniß zwischen dem Religiösen (denn dieses ist doch mit den „göttlichen Dingen" gemeint) und dem sogenannten Weltlichen und Irdischen, d. h. dem Sittlichen, die gehörige Einsicht besitzt. Der Grund dieses Mangels liegt aber vor Aller Augen, nämlich in dem ungeschickten Begriffe der Offenbarung im engeren Sinne, mit dem jene Theologie sich behelfen mußte,

Weil ihr die richtige Einsicht in das Wesen der Religion und in ihre Genesis gebrach, so dachte sie bei der göttlichen Offenbarung so gut wie ausschließend an die Mittheilung fertiger religiöser Verstandeserkenntnisse in der Form von Lehrsätzen, und zwar an eine unmittelbar innere Mittheilung, durch mechanische Eingießung. Bei einer solchen Vorstellung von der Sache muß ja wohl die denkende Thätigkeit des Menschen der Offenbarung gegenüber völlig aus ihrer natürlichen Lage gebracht werden, und die Offenbarung selbst ihre natürliche Lebendigkeit einbüßen, die ganze Weltanschauung des Offenbarungsgläubigen aber etwas Unnatürliches, Enges, Steifes, Pedantisches erhalten. Mit Einem Worte, so gedacht, verträgt sich eine göttliche Offenbarung nicht mehr mit einer wirklichen menschlichen Geschichte. Allein mit einer solchen Offenbarung hat auch die thatsächliche keine Aehnlichkeit, und jene altkirchliche Vorstellung von ihr findet unmittelbar an der heil. Schrift selbst ihre Widerlegung. Diese zeigt uns eine ganz anders geartete Offenbarung. Sie beschreibt sie vor Allem als eine Reihe, und zwar eine stetig in sich zusammenhängende Reihe, von wunderbaren Geschichtsthatsachen und Geschichtsveranstaltungen, an die sich dann, in bestimmtem pragmatischen Zusammenhange mit ihnen, übernatürliche Erleuchtungen von Propheten anknüpfen, in mannichfacher Form, als Visionen und als innere Ansprachen durch den Geist Gottes, weniger zum Behuf der Mittheilung von neuen religiösen Lehrerkenntnissen, als zum Behuf der Vorausandeutung zukünftiger Geschichtsereignisse.

Es ist also der verfehlte Begriff der Offenbarung, wodurch die kirchliche Lehre von dieser uns fremd erscheint, und eine Berichtigung desselben ist auch unter ziemlich allgemeiner Zustimmung innerhalb unserer neueren Theologie bereits erfolgt. Die eindringendere Schriftforschung selbst wies ja den Weg zu ihr. Wenn ich nun hier versuche, diejenige Vorstellung von der göttlichen Offenbarung, die als die jetzt unter uns am meisten gemeingültige betrachtet werden darf, mit Hülfe meiner eigenen anthropologischen Begriffe, ihren wesentlichen Grundzügen nach zu verzeichnen: so geschieht es deßhalb, weil es mir ohne eine solche Basis nicht möglich seyn würde, meine Gedanken über das Verhältniß der heil. Schrift zur Offenbarung, worauf bei diesen Vorfragen

vorzugsweise mein Absehen geht, klar und deutlich auszusprechen. Ich werde mich aber dabei um so mehr auf die allgemeinsten Grundlinien beschränken dürfen, da ich diese Materie bereits an einem andern Orte a) berührt habe. Auf der so gelegten Grundlage gedenke ich dann, so Gott will, im nächstfolgenden Artikel die so tief eingreifende Lehre von der heil. Schrift zu besprechen.

Als allgemein anerkannt setze ich sofort voraus, was besonders durch Nitzsch so überzeugend ins Licht gestellt worden ist, daß Gottes offenbarende Wirksamkeit nur eine besondere Form seiner erlösenden ist, aber eben diejenige, unter welcher diese letztere mit innerer Nothwendigkeit anhebt, und zwar mit der bestimmten Abzweckung, den Eintritt der Erlösung selbst vorzubereiten und geschichtlich zu ermöglichen. Auch den weiteren Satz stelle ich einfach auf, daß das Wesen der göttlichen Offenbarung in einer von Gott übernatürlich bewirkten Reinigung sowohl als Kräftigung des Gottesbewußtseyns im Menschen besteht, welches dieser in Folge der Sünde (beides, der ihm individuell und der der Welt um ihn her einwohnenden) auf dem Grund der natürlich gegebenen äußeren und inneren Data, mittelst welcher Gott sich ihm wahrnehmbar machen will, allein nicht auf richtige und sichere Weise (und dieses beides hängt augenscheinlich innerlich aufs engste zusammen) zu vollziehen vermag. Wenn ich diese Wirksamkeit Gottes seine offenbarende nenne, so ist meine Meinung keineswegs, daß sie die einzige die Menschen erziehende und die Erlösung vorbereitende Wirksamkeit Gottes sey, und daß folglich nur innerhalb des Bereichs der testamentarischen Religion eine göttliche Hinleitung der Menschen zum Heil stattgehabt habe und noch statthabe. Im Gegentheil, es steht mir fest, daß die zum Heil erziehende Thätigkeit Gottes sich ausnahmslos über alle Theile unseres Geschlechts von Anfang an erstreckt hat und fort und fort erstreckt. Nur das behaupte ich, daß diese universelle göttliche Pädagogie die besondere Richtung auf die Herstellung der Wahrheit des Gottesbewußtseyns ausschließend innerhalb des Gebiets des testamentarischen Volks genommen hat, folglich nur hier eine of-

a) Theol. Ethik, §. 535 — 542.

fenbarende gewesen ist. Und damit stimmt auch das Resultat der historischen Untersuchung der Sache vollkommen überein. Denn so reiche Frucht auch die Entwickelungsgeschichte der Völker mit den mythischen Religionen der sittlichen Cultur eingebracht hat: für die religiöse Cultur, namentlich für die Aufhellung und Belebung des Gottesbewußtseyns, hat sie in der That nichts ausgetragen[a]).

Es fragt sich nun aber weiter, wie denn Gott die geforderte Reinigung und Kräftigung des menschlichen Gottesbewußtseyns wirke, und eben dieser Punct ist es vornehmlich, worin die ältere dogmatische Lehre von der Offenbarung einer durchgreifenden Umbildung bedarf. Sie stellt nämlich den Menschen beim Empfang der Offenbarung von Gott zu diesem in ein mechanisches Verhältniß; eine solche Stellung des Menschen zu verhüten, muß aber gerade das Hauptaugenmerk seyn bei der Construction des Begriffs der Offenbarung. Der altdogmatischen Vorstellung zufolge offenbart Gott sich dem Menschen, ohne daß dieser dabei mithandelnde Person ist. Gott gießt seine Offenbarung in die Seele des Menschen ein; diese verhält sich beim Empfang der-

a) Ich kann mich also mit der von Weiße in seiner philos. Dogmatik, I, S. 76—85., vorgetragenen Ansicht bis auf einen gewissen Punct (denn mein decidirter Supranaturalismus läßt immer noch eine fundamentale Differenz zurück) gar wohl verständigen. Nach Weiße nämlich beruhen zwar, wenn man den Ausdruck „Offenbarung" in seinem allgemeinen Sinne (d. h. in dem zuerst von Schleiermacher entwickelten) versteht, alle geschichtlichen Religionen auf Offenbarung, auch die mythischen oder heidnischen (S. 76—78.); allein nichtsdestoweniger erkennt doch auch er Offenbarung im engeren Sinne nur in der Religion des alten und des neuen Testamentes an (S. 80.), weil in sämmtlichen mythischen Religionen „der Fortschritt geschichtlicher Entwickelung ihres Gehalts ebenso sehr ein Fortschritt seiner Verhüllung sey als seiner Offenbarung." Denn, setzt er erklärend hinzu: „jede Steigerung, jede thatsächliche Bereicherung des volksthümlich religiösen Bewußtseyns durch neu hinzukommende Erlebnisse ist dort zugleich eine weitere und immer weitere Einkleidung des erlebten oder erschauten Gehaltes in die mythische Hülle, die in gleichem Maße immer dichter wird, in welchem der Gehalt an Reichthum und Tiefe gewinnt, und so eng ist die Hülle mit dem Kern verwachsen, daß sie nur mit dem letzteren zugleich aus dem Bewußtseyn, aus dem lebendigen Religionsgefühl der Völker verschwinden kann" (S. 82 f.).

selben aus seiner Hand lediglich passiv; Gott knüpft dabei gar nicht an mit ihr und in ihr, sondern wirkt durch einen reinen Act seiner Allmacht auf sie; er spiegelt auf magische Weise einen Complex von Vorstellungen in ihr Bewußtseyn hinein, die diesem nicht nur neu, sondern auch schlechthin fremd sind. Wäre dieß in der That der Sachverhalt, so würde die mitgetheilte Offenbarung gar nicht wirklich an den Menschen herankommen, geschweige denn in ihn hinein, sie würde gar nicht sein Eigenthum. Denn in unsere Person gelangt nun einmal, nach dem unverrückbaren Gesetz unseres Wesens, nichts hinein, was nicht mit durch uns selbst geworden ist, d. h. nichts auf einem anderen Wege als auf dem sittlicher Vermittelung. Und ebenso würde ein derartiges Verfahren Gottes auch jede Entwickelung des religiösen Bewußtseyns des Menschen aufheben, die in diesem Falle freilich auch etwas völlig Entbehrliches und Müßiges seyn würde. Soll es also eine offenbarende Wirksamkeit Gottes geben, eine Wirksamkeit Gottes, durch welche er sich dem menschlichen Bewußtseyn offenbar macht: so kann sie schlechterdings keine magische seyn; sie muß vielmehr unumgänglich als eine für den Menschen vermittelte gedacht werden, d. h. als eine solche, bei der die eigenen persönlichen Functionen des Menschen ein wesentlich mitwirkender Factor sind, und mithin als wesentlich dadurch mitbedingt, daß sie in der Seele des Menschen selbst einen bestimmten Anschließungs- und Anknüpfungspunct vorfindet und benutzt. Mit Einem Worte, die göttliche Offenbarung ist, ihrer wesentlichen Uebernatürlichkeit ungeachtet und unbeschadet, nur als eine sittlich vermittelte denkbar. Einzig und allein eine solche Offenbarung entspricht, wie dem Begriff des Menschen, so auch dem wesentlichen Grundcharakter der testamentarischen, d. i. eben der offenbarungsmäßigen, Religion, die sich gerade dadurch charakteristisch von allen übrigen Religionen unterscheidet, daß sie die wesentlich sittliche und mithin auch die wesentlich sittlich, d. h. persönlich (durch persönliche Selbstbestimmung), vermittelte Religion ist. Eben hierin ist sie die wahrhaft menschliche, die wirklich geistige, überhaupt die allein wahre Religion, und bildet den diametralen Gegensatz gegen die heidnischen Religionen als die magischen; denn im Bereich des Geistigen ist das Magische

eben das nicht persönlich oder sittlich Vermittelte. Hiermit ist für die Behandlung der gesammten testamentarischen Heilslehre ein unverbrüchlicher Kanon aufgestellt, der charakteristisch protestantische, der in thesi zwar nicht leicht Widerspruch ausgesetzt ist, nämlich auf protestantischem Boden, nichtsdestoweniger aber immer noch auf seine vollständige Durchführung, durch alle einzelnen Lehrartikel hindurch, wartet. Ich fordere also, wie gesagt, daß die göttliche Offenbarung eine sittlich vermittelte sey. Diese Forderung tritt aber nicht etwa der Unmittelbarkeit zu nahe, die ich für sie ebenso ausdrücklich in Anspruch nehme, so wenig ich übrigens gewillt bin, damit die dem Rationalismus geläufige Unterscheidung von unmittelbarer und mittelbarer Offenbarung [a]) zu adoptiren. Denn es sind, woran leider immer noch erinnert werden muß, nichts weniger als gleichbedeutende Begriffe: unmittelbar und unvermittelt und dann wieder mittelbar und vermittelt [b]); vielmehr verhält sich der Gedanke des Unmittelbaren (oder Mittelbaren) zu dem des Unvermittelten (oder Vermittelten) wie der der Ursache (causa) zu dem des Grundes (ratio). Eine Wirkung kann sehr füglich beides zugleich seyn, eine unmittelbare und eine vermittelte. Eine unmittelbare ist sie, sofern die bei ihr wirksame Causalität dieselbe an ihrem Object direct vollzieht, durch unmittelbaren Contact mit ihm, ohne die Dazwischenkunft von instrumentalen Mittelursachen, — eine vermittelte dagegen, sofern ihr Vollzug durch ein vorangängiges anderweites Geschehen als Bedingung desselben begründet, d. h. motivirt, ist, wobei es dann ganz gleichgültig ist, ob der so bedingte und begründete Vollzug sich durch Mittelursachen ausführt oder nicht, also ob die Wirkung eine mittelbare oder eine unmittelbare ist. Wo nun eine Wirkung ihrem Object nicht lediglich

---

a) Diese Unterscheidung verwirrt nur, statt aufzuhellen, weil sie den eigentlichen Differenzpunct gar nicht bezeichnet; sie ist aber überdieß auch eine täuschende, da in dem Begriff der mittelbaren Offenbarung das Beiwort „mittelbar" wieder aufhebt, was das Hauptwort „Offenbarung" setzt.

b) Auch in ihrer Anwendung auf die Offenbarung Gottes werden beide Begriffe oft genug verwechselt. Siehe z. B. Bretschneider, systemat. Entw. d. dogmat. Begr. (3. A.), S. 167.

angethan werden soll von ihrer Ursache, sondern unter seiner eigenen Theilnahme sich vollziehen soll, wo sie mithin durch ein bestimmtes Sichverhalten ihres Objects zu der auf es wirkenden Causalität — ein Sichverhalten, dessen allgemeinste Bezeichnung die Empfänglichkeit für die zu erfahrende Einwirkung ist — mitbedingt wird: da muß sie eben für dieses ihr Object selbst vermittelt werden, ehe sie erfolgen kann. Unter diese Kategorie gehören insbesondere alle die Wirkungen, welche die wirkliche Aneignung einer Mittheilung an ein Anderes bezwecken, und überall da namentlich, wo in der persönlichen Seele eine Wirkung hervorgebracht werden soll, ist dieß gar nicht anders ausführbar, als sofern die Einwirkung auf sie ausdrücklich für sie vermittelt wird. Denn die persönliche Seele ist ihrem Begriff zufolge überhaupt nur das, was sie mittelst ihrer eigenen Selbstbestimmung ist. Und so gilt dasselbe denn auch von der göttlichen Offenbarung.

Halten wir diesen Gesichtspunct fest, so kommt es, die Art und Weise angehend, wie Gott das in Folge der Sünde trübe und unkräftige Gottesbewußtseyn zur Reinheit und Kräftigkeit erhebt, wesentlich darauf an, daß er dabei die Gesetze streng einhalte, auf denen das eigenthümlich menschliche, d. i. das persönliche oder näher das sittliche, Leben beruht, und folglich im Menschen die beabsichtigte neue Bestimmtheit seines Gottesbewußtseyns mittelst einer die psychischen Kräfte desselben auf naturgemäße Weise ins Spiel setzenden Wirksamkeit erzeuge. Dann kann er aber jene neue Bestimmtheit des Gottesbewußtseyns nicht unmittelbar von innen her in seinem Bewußtseyn setzen, durch eine unvermittelte, d. h. magische, Eingießung, wie dieß die ältere Annahme ist, sondern er muß einen Umweg machen und zunächst von außen her mit dem Menschen anknüpfen, ohne bei ihm etwas Weiteres vorauszusetzen, als das, was überhaupt die Voraussetzung für jede von außen her kommende Einwirkung auf eine Person ist, nämlich die Erregbarkeit seines Bewußtseyns durch äußere Eindrücke nach Maßgabe der natürlichen psychologischen Gesetze.

Kann, wie vorhin bemerkt wurde, in Folge der Sünde das menschliche Bewußtseyn auf Grund der natürlich vorhandenen

Data, vermöge welcher Gott sich ihm wahrnehmbar machen will, nicht auf ausreichend wirksame Weise das Gottesbewußtseyn vollziehen: so kommt es, wenn dieses gleichwohl vollständig in ihm zu Stande kommen soll, augenscheinlich darauf an, daß jene Data verstärkt werden, in dem Maße und in der Art, daß sie die Idee Gottes, und zwar die richtige, und die Gewißheit ihrer Realität mit Evidenz in die menschliche Seele zu reflectiren geeignet werden. Unserem obigen Kanon gemäß können wir aber hierbei nur an eine Verstärkung der äußeren religiösen Data denken; denn eine Setzung neuer innerer würde an dieser Stelle, weil sie noch nicht eine für den Menschen vermittelte seyn könnte, eine zauberhafte Einwirkung Gottes seyn. Was Gott neu eintreten lassen wird in den Horizont der menschlichen Wahrnehmung, das werden folglich zunächst nur äußere Thatsachen seyn können, mithin nur entweder Naturereignisse oder Geschichtsereignisse, und wir werden vorerst zu sagen haben: wenn Gott sich dem sündigen Menschen offenbart, so muß er damit beginnen, daß er in den Gesichtskreis desselben neue Thatsachen, seyen es nun Natur- oder Geschichtsereignisse, eintreten läßt, welche so beschaffen sind, daß sein Bewußtseyn aus ihnen rein den natürlichen psychologischen Gesetzen zufolge die Idee Gottes, und zwar die richtige, mit Evidenz, so also, daß es sich zugleich von ihrer Verläßlichkeit überführt findet, erzeugen kann. Ich betone aber ausdrücklich das: mit Evidenz. Diese äußeren Ereignisse müssen also von der Art seyn, daß sie einerseits nur vermöge der Idee Gottes erklärbar sind, weil sie aus der Welt (das Wort im weitesten Umfange verstanden) nicht können causaliter abgeleitet werden, mit Einem Worte, sich als übernatürliche (oder, wie wir richtiger sagen würden, übercreatürliche) ausweisen, und andererseits das richtige Bild Gottes abspiegeln. Hiernach empfängt denn sofort auch der vorhin noch offen gebliebene Punct seine Bestimmung, die Frage, ob es Naturereignisse seyen, die hier erfordert werden, oder Geschichtsereignisse: dahin nämlich, daß beide erfordert werden, Naturereignisse und Geschichtsereignisse. Denn wenn es sich darum handelt, das richtige Bild Gottes in das menschliche Bewußtseyn einzuführen, so kommt es ja doch gewiß vor Allem auf die Erkenntniß desjenigen in Gott

an, was wir seinen Charakter nennen, derjenigen von seinen Eigenschaften, die wir als die sittlichen zu bezeichnen pflegen und weniger mißverständlich die persönlichen nennen würden; sie aber können offenbar nur durch eine Zwecke setzende und realisirende Wirksamkeit, nur durch ein Handeln Gottes sich darstellen, mithin nur durch eine Wirksamkeit Gottes in der Geschichte, unmöglich durch eine solche in der Natur an und für sich und für sich allein. Eine Geschichte gibt es aber dann auch wieder nicht anders als auf der Grundlage der Natur, und folgeweise eine Wirksamkeit Gottes in der Geschichte nicht anders als mit Hülfe seiner Wirksamkeit in der Natur. Der hier bezweckte Erfolg kann also nur mittelst beiderlei Arten von äußeren Thatsachen erreicht werden, so jedoch, daß dabei die Naturereignisse den Geschichtsereignissen untergeordnet sind, und zwar teleologisch, gemäß dem im Begriff beider liegenden Verhältniß zwischen Natur und Geschichte überhaupt. Was wir hier zu postuliren haben, ist sonach eine übernatürliche Geschichte mit ausdrücklichem Einschluß übernatürlicher Naturereignisse. Eben dahin gelangen wir auf noch kürzerem Wege folgendermaßen. Sollen die in Rede stehenden übernatürlichen Ereignisse das richtige Bild von Gott zur Darstellung bringen, so müssen sie von beiden wesentlichen Seiten seines Seyns Zeugniß ablegen, von seiner Naturseite und seiner persönlichen Seite, also von beidem, von seinen Natureigenschaften, wie Herrlichkeit, Allgegenwart, Macht u. s. w., was offenbar nur durch Naturereignisse geschehen kann, — und von seinen persönlichen (oder „sittlichen") Eigenschaften, wie Heiligkeit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Gnade u. s. f., was nicht anders möglich ist, als durch Geschichtsereignisse, — und zwar von beiden dem Verhältniß gemäß, in welchem in ihm seine Natur und sein Ich stehen, so nämlich, daß jene diesem als Mittel dient für seine Zwecke. Wenn ich sofort von einer übernatürlichen Geschichte gesprochen habe, nicht von einem einzelnen Geschichtsereigniß oder auch einer Mehrheit von einzelnen Geschichtsereignissen, so rechtfertigt sich dieß von selbst. Denn etwas, was geschichtlicher Natur ist, gibt es immer nur als Glied einer stetigen Reihe, nie als vereinzelte Begebenheit, und eben erst vermöge des pragmatischen Zusammenhangs, durch welchen die einzelnen

Thatsachen unter einander verknüpft sind, werden sie zu Geschichtsthatsachen und insbesondere zum Ausdruck sittlicher Motive und eines persönlichen Charakters.

Dieß also ist es, worin die Offenbarung zu allererst bestehen wird: Gott tritt mittelst einer unzweideutig übernatürlichen, eigenthümlich göttlichen Geschichte [a]) selbst als handelnde Person ein in die natürliche Geschichte und stellt sich damit dem Menschen in solche Nähe, daß er auch dem durch die Sünde verdunkelten Auge desselben evident werden kann. Gerade in dieser Gestalt aber fällt uns ja auch in den biblischen Urkunden die göttliche Offenbarung zu allernächst ins Auge. Um eine kurze Bezeichnung zu haben, wollen wir dieses Moment der Offenbarung forthin die Manifestation Gottes nennen [b]).

Indeß an ihrem Ziel ist die göttliche Offenbarung doch mit der Manifestation noch nicht angelangt, sondern sie muß dazu dieses ihr äußeres und objectives Moment nothwendig noch durch ein inneres und subjectives ergänzen, das wir die Inspiration nennen wollen. Soll nämlich die Manifestation ihren Zweck wirklich erreichen, so muß sie von dem Menschen, dem sie zu Theil wird, verstanden, und zwar richtig verstanden werden. Ohne dieß würde sie ein wirkungsloses Wetterleuchten bleiben, und sie könnte auch gar nicht festgehalten werden und, wie doch die offenbarende Wirksamkeit Gottes dieß bezweckt, eine Erlösung der sündigen Menschheit geschichtlich einleiten. Bei der Erweckung des Gottesbewußtseyns kommt es ja nicht allein auf die verhältnißmäßige Stärke des Eindrucks an, in Ansehung derer allerdings durch die Manifestation für sich allein das Nöthige vorgekehrt werden kann, sondern ebenso wesentlich auch auf die Richtigkeit desselben. Gott will durch seine Offenbarung zur Evidenz bringen nicht nur, daß er ist, sondern auch, wer er ist, wie denn ohne das letztere das erstere, im vollen Sinne, auch gar nicht möglich ist, weil jede unrichtige, in sich selbst irgendwie sich wider-

---

a) Vgl. Martensen, Dogmat. S. 24—26.

b) Selbstverständlich in einem ganz anderen Sinne als der, in welchem Bretschneider (systemat. Entw. der dogmat. Begr. 3. A. S. 166 f.) diesen Ausdruck gebraucht, wenn er gleichfalls Manifestation und Inspiration unterscheidet bei der Offenbarung.

sprechende Vorstellung immer in Betreff der Realität ihres Objects eine Skepsis hervorrufen muß. Kann denn nun aber der sündige Mensch die an ihn gelangende göttliche Manifestation richtig verstehen? Der Christ muß das verneinen, auf Grund seiner eigenen religiösen Erfahrung, und ebenso leuchtet aus der Natur der Sache die Unmöglichkeit davon ein. Durch die Sünde ist im Menschen mit der persönlichen Bestimmtheit überhaupt auch das erkennende Organ, das Bewußtseyn, alterirt, und sein krankes Auge vermag überhaupt nichts wahrhaft richtig aufzufassen, mithin auch nicht die göttliche Manifestation. Soll diese ihr richtiges Verständniß finden, so muß folglich Gott seine äußere Kundgebung mit einer inneren und sohin unmittelbaren Einwirkung auf das Bewußtseyn des jene Empfangenden begleiten, kraft welcher dieses in seiner Richtung auf dieselbe sich richtig zu vollziehen und so eine richtige — nämlich nach Maßgabe der jedesmaligen bestimmten Manifestation — Gotteserkenntniß zu erzeugen vermag. Es muß zur Manifestation noch eine innere Erleuchtung durch Gott hinzutreten, eine unmittelbare Hervorbringung von Erkenntnissen im Menschen bei der Aufnahme der äußeren Kundgebung mittelst übernatürlicher Geschichtsereignisse zum Behuf ihres richtigen Verständnisses, und sie nennen wir die Inspiration. Dafür aber, daß diese nicht ins Magische falle, d. h. nicht eine für den Menschen unvermittelte sey, ist bereits gesorgt. Es ist ja für sie in dem letzteren ein bestimmter Anknüpfungspunct gegeben in der in ihm durch die Manifestation, dem natürlichen psychologischen Gesetze zufolge, eigenthümlich gesteigerten religiösen Erregtheit, welche ihrer Natur nach eine eigenthümliche Empfänglichkeit für die innere Einwirkung Gottes begründet a), und jene religiöse Erregtheit nimmt in ihm überdieß unvermeidlich ihre Richtung ausdrücklich auf die Enträthselung der in ihrer Uebernatürlichkeit geheimnißvollen äußeren Thatsachen,

---

a) Es scheinen mir deßhalb diejenigen ihr eigenes Interesse sehr schlecht zu verstehen, die, um den wahrhaft menschlichen Hergang, die „Naturwahrheit“, bei der Offenbarung zu sichern, bei ihr nichts von übernatürlich bewirkten äußeren Geschichtsthatsachen, mit Einem Worte, von Wundern, zulassen wollen. Gerade ohne Wunder würde die göttliche Offenbarung unvermeidlich ins Magische gerathen.

welche die Manifestation vor seine Wahrnehmung heraufführt [a]). Im höchsten Maße findet dieß Alles augenscheinlich statt bei den unmittelbaren Organen der göttlichen Manifestation (die ja als Geschichtsvorgang nur mittelst menschlicher Actoren sich vollziehen kann), und gerade bei ihnen haben wir deßhalb die Inspiration bestimmt zu suchen. Wie die unmittelbare innere Hervorbringung von Erkenntnissen an der Manifestation ihren ausdrücklichen Anknüpfungspunct hat, so findet sie dann aber an den objectiven Thatsachen derselben auch ihre unerbittliche Controle. Sie muß diese, wie sie unverrückbar gegeben sind, für das Bewußtseyn liquid machen, und nur so viel sie dieß vermag, ist sie legitimirt, so daß also beide, Manifestation und Inspiration, nicht von einander lassen können, und wie sie die eine ohne die andere nicht möglich wären, ebenso sich auch gegenseitig an einander zu bewähren haben. Die Manifestation ohne die Inspiration wäre ein stummes portentum, die Inspiration ohne die Manifestation ein phantastisches Irrlichtern; die Probe beider besteht darin, daß sie gegenseitig in einander aufgehen. Erst beide in ihrer unauflöslichen Einheit constituiren die wirkliche Offenbarung, die Manifestation als ihre äußere und objective, die Inspiration als ihre innere und subjective Seite. Die Inspiration nimmt übrigens verschiedene Formen an, „je nachdem sie in dem Menschen die Erkenntniß, die sie ihm übernatürlich mittheilt, entweder unter dem individuellen Charakter oder unter dem universellen erzeugt, entweder als Ahnung oder als Gedanken, je nachdem der Inspirirte entweder Seher ist oder Prophet. Im ersteren Falle vollzieht sie sich wegen des unauflöslichen Zusammenhanges zwischen Ahnen und Anschauen als Vision; im anderen Falle berührt Gott die Claviatur der menschlichen Seele in der Weise, daß er aus der Gesammtmasse der in ihr vorhandenen Begriffe und Vorstellungen mehrere so unter einander verknüpft, daß aus ihrer Verbindung ein wesentlich neuer Gedanke in dem Bewußtseyn hervorspringt, von welchem der Mensch sich bestimmt bewußt ist, ihn nicht selbst erzeugt, d. h. die Gedankencombination, auf der er

---

a) Treffend sagt Nitzsch, Syst. d. christl. Lehre, S. 72. (5. A.), Gott inspirire mittelst der Manifestation.

genetisch beruht, nicht selbstbewußter- und selbstthätigerweise vollzogen zu haben, ungeachtet er hintennach gar wohl vermag, dieselbe nachzuconstruiren und so die neue Entdeckung sich zu bewähren" a). Es darf Jedem, der in diesen Dingen mitspricht, zugemuthet werden, daß er von dem belebenden Wesen des göttlichen Geistes im Innern seiner Seele, von dem Dahinrauschen der Finger Gottes über die Tasten und Saiten seines Gemüths und den schnell verhauchenden Accorden aus einer höheren Welt, die sie aus den eigensten Tönen seines Innern zusammengreifen, irgend eine eigne Erfahrung habe und die Rede davon nicht für ein Mährchen halte. Namentlich zu der zweiten Art der Inspiration bildet das, was wir die geniale Conception nennen, ein ganz bestimmtes Analogon. Auf ihre Rechnung wird jeder reichere Geist den besten Theil seiner geistigen Errungenschaft setzen, und er wird gern mit Friedrich Perthes b) bekennen, daß" ihm in seinem Leben sehr viel mehr ohne alles Zuthun plötzlich eingefallen sey, als er jemals hätte durch Nachdenken oder Nachsinnen gewinnen können", und seine eignen Erinnerungen in der ebenso treuen als warmen Schilderung aus der Feder Franz Baaders c) wieder erkennen, die hier anzufügen ich mir nicht versagen kann: „Die Erfindungen finden uns, nicht wir sie, sagt Claudius, und dieser Behauptung liegt eine große Wahrheit zum Grunde. Man besinne sich genau jener lichten, seltenen Momente, in denen eine — Wahrheit wie ein neuer Stern näher oder ferner den Horizont unserer Geistesſehe heraufstieg oder emporflammte! Da ist sie nun, fremd und doch innig erkannt, lange oft im Dunklen gesucht, geahnet, aber doch so ganz neu, so ganz unerwartet, voll süßen Wunderns angestaunt von unsrem Geiste, der immer dabei zurücksieht auf seine Irrgänge: also so und nicht dieß, nicht jenes, wie ich wohl dachte rc., da ist sie nun ganz Wärme, ganz Licht, meine Seele — und einige Momente hernach — weg ist sie: sie kam ungerufen wie ein Himmelsbote und wie ein solcher schwand sie hin! Jene segnet ihr

a) Theol. Ethik. II. S. 270 f.
b) Friedrich Perthes' Leben. III. S. 246.
c) Sämmtl. Werke, B. XI. S. 154 f.

nach und erfreut sich am phosphorescirenden Lichte, das sie ihrem Standorte zurückließ, und an der Wärme, mit der sie ihr innerstes Bewußtseyn zum neuen, Leben ahnenden Gefühl weckte! Ich kann diese Lichtmomente nicht anders als Momente poetischer — Begeisterung, Inspiration nennen: und so gewiß es ist, daß diese Inspiration ohne unser Zuthun kommt und wieder schwindet, so deutlich unser Geist fühlt und erkennt, daß ihm auch diese Gabe, die ihm das ist, was der Odem dem Kindesleben, gegeben wird, so gewiß ist es, daß alles Wahre, Große und Schöne, was die Menschenkinder dachten und thaten, nicht dem, was gewöhnlich Fleiß und Nachforschen heißt, sondern ähnlichen Inspirationen sein Daseyn zu danken hat. — Uns bleibt nur die Ehre des Aussagens, Vertheilens dessen, was uns im Geheimen anvertraut ward — Echo. — Wenn ich es genau angeben soll, was in mir in solch' einem Momente vorgeht, so muß ich sagen, daß ich mich als ein thätiges Organ fühle, nicht aber als ein bloßes blindes Werkzeug. Es ist nicht Impulsion von außen, wohl aber Impulsion von innen. Wenn ich diese Begeisterung poetisch nenne, so nehme ich Poesie in jenem Sinne, in welchem das Weltall nur ein Poem, eine Epopöe der Einbildung der Gottheit ist." Die Herbeiziehung dieser Analogie auf dem Gebiet der allgemeinen Erfahrung mit der Inspiration kann allerdings mit einem gewissen Schein zur Bestreitung der Realität einer eigentlichen Offenbarung gewendet werden, wie denn z. B. Schleiermacher a) die Schwierigkeit, den Begriff des specifisch Geoffenbarten gegen den des durch Begeisterung auf natürlichem Wege ans Licht Getretenen abzugrenzen, stark hervorhebt. Allein diese Schwierigkeit würde doch nur dann bestehen, wenn die Inspiration schon für sich allein die ganze Offenbarung wäre und nicht die Manifestation zu ihrer Voraussetzung hätte und ihr correlat wäre. Denn eben daran ist die inspirirte Idee in ihrem Unterschiede von allen jenen analogen Erscheinungen mit Sicherheit kenntlich, daß sie zu einer objectiven göttlichen Manifestation in einem ausdrücklichen Verhältniß steht, in einem causalen sowohl als in einem teleologischen, d. h. daß sie sowohl durch diese göttliche Manifestation allein sich geschichtlich motivirt,

a) Der christl. Glaube. I. S. 71 f.

als auch in der Eröffnung des Verständnisses derselben allein ihre Abzweckung findet.

Hat derjenige Begriff der Offenbarung seine Richtigkeit, dessen Grundzüge wir bisher verzeichnet haben, so ist es selbstverständlich, daß ihr wesentlich Uebernatürlichkeit zukommt, d. h. daß sie ein Erzeugniß lediglich der eignen Entwicklung unserer Welt aus sich selbst heraus nicht ist. Denn daß sie mit Evidenz aus der letzteren als alleiniger Causalität unbegreifbar ist, das bildet ja das Grundmerkmal in dem vorhin aufgestellten Begriff von ihr. Die Uebernatürlichkeit ist demnach das charakteristische Merkmal der Offenbarung. Dieß aber nicht etwa in dem Sinne, daß sie nicht auch der Entwicklung unserer Welt aus sich selbst heraus mitangehöre, was vielmehr entschieden behauptet werden soll, — sondern nur dieß meinen wir, daß sie aus dieser Entwicklung unserer Welt nur insofern hervorgeht, als in dieser über die in ihr selbst liegenden Causalitäten hinaus noch eine anderweite, ihr an sich selbst nicht angehörige, näher die göttliche Causalität mitwirksam ist. Daher geräth unser Begriff der Offenbarung keineswegs mit sich selbst in Widerspruch, wenn sich nun nach der andern Seite hin aus demselben nicht minder nothwendig auch das entgegengesetzt lautende Prädicat der Natürlichkeit für sie ergibt. Denn auch diese muß ihr ja freilich eignen, wenn sie, wie wir gefunden haben, wesentlich in der Form der Geschichte in die Welt eintritt. Eine Geschichte gibt es ja nur, wo es einen Verlauf von naturgemäß unter sich zusammenhängenden Begebenheiten gibt. Die Offenbarung ist auch nicht bloß wesentlich Geschichte, sondern sie will nicht minder wesentlich auch geschichtlich werden und wirken und selbst Geschichte machen. Dieß ist aber wieder nicht anders möglich als sofern sie Natur an sich nimmt und in die Natur eingeht. Nur so kann sie in der Welt haften, in ihr sich einbürgern, als Entwicklungsprincip oder geschichtliche Potenz in die Geschichte eingreifen und sich der geschichtlichen Factoren immer vollständiger bemächtigen, um sich in sie zu transsubstantiiren a). Bei der Beurtheilung der concreten Offenbarungen ist dieses Moment der Natürlichkeit, d. h. mit

a) Vgl. Twesten, Dogmatik. I. S. 356 f.

andern Worten: der Geschichtlichkeit, sogar von höchster Erheblichkeit. Denn es folgt aus ihm der Kanon, daß überhaupt nichts sich als Offenbarung geltend machen kann, was in der Geschichte vereinzelt dasteht, was nicht organisch eingreift in die große geschichtliche Entwicklungsreihe der Offenbarungen Gottes. In der Wirklichkeit, insbesondere den biblischen Urkunden zufolge, durchdringen sich beide Seiten der Offenbarung, die Uebernatürlichkeit und die Natürlichkeit, aufs innigste, und ganz ebenso gehören sie auch im Begriff der Offenbarung unablöslich zusammen. Und in diesem Puncte hat sich unsere ältere Theologie allerdings schlimm versündigt. Weil sie den Begriff der Offenbarung überhaupt in einem falschen Lichte sah, so ging ihr der Sinn für die natürliche Seite an ihr nur allzu gründlich ab. Sie meinte wohl, die Uebernatürlichkeit der Offenbarung werde desto evidenter, je unnatürlicher diese erscheine. Daß die Offenbarung eine eigentliche Geschichte habe, daß sie ein streng und fest gegliedertes Continuum einer übernatürlichen geschichtlichen Entwicklung in dem Organismus der natürlichen Geschichte sey, das, was heute bereits eine Trivialität ist, lag noch gänzlich außer ihrem Gesichtskreise, in dem es nur von „übernatürlichen Belehrungen" etwas zu lesen gab.

Steht der Begriff der Offenbarung fest, so ist nun eben in ihm sofort auch der Prüfstein gegeben für die Beurtheilung der Ansprüche, die irgend welche concrete Erscheinungen auf die Dignität, göttliche Offenbarungen zu seyn, etwa erheben möchten. Es braucht nach Kriterien der göttlichen Offenbarung eigentlich nicht erst besonders gefragt zu werden; die wesentlichen Momente ihres Begriffs sind eben als solche auch ihre charakteristischen Kennzeichen. In der Lehre der älteren Theologie von den „Kriterien der göttlichen Offenbarung" ist, weil sie keinen klaren Begriff der letzteren besaß, dieses Sachverhältniß nicht deutlich genug zu Tage gekommen. Schon ihre Vermischung von Offenbarung und heiliger Schrift mußte auch hier verwirrend wirken; denn sie zog die Folge nach sich, daß der Beweis für die Göttlichkeit der testamentarischen Offenbarung, weil diese als ein bloßes Abstractum erschien, immer als Beweis für den göttlichen Ursprung der Bibel geführt wurde. Schon deßhalb konnte es dann auch nicht fehlen, daß gar manches Ungehörige mit herbei-

gezogen wurde, besonders unter den inneren Kriterien. Es liegt nicht in meinem Plane, mich jetzt in eine Sichtung des hier angehäuften Stoffes und überhaupt in das Detail dieses Lehrpuncts einzulassen, nur bei den drei Kriterien will ich einen Augenblick verweilen, auf die unter den äußeren zu allen Zeiten das eigentlich entscheidende Gewicht gelegt worden ist, den Wundern, den Weissagungen und dem eignen Zeugniß der Empfänger der Offenbarung.

Es ist in der That sehr erklärlich, daß man gerade sie vorzugsweise betont hat, da es sich ja bei unserer Frage sichtlich in letzter Beziehung um die Constatirung des wesentlich übernatürlichen Charakters derjenigen Erscheinung handelt, die sich für eine Offenbarung gibt, die Uebernatürlichkeit aber nirgends unmittelbarer und evidenter ins Auge springt, als im Wunder und in der ihm innerlichst verwandten Weissagung. Ich erkenne daher die Berechtigung dieser beiden Kriterien sofort unumwunden an, muß aber zugleich von vornherein darauf halten, daß die richtige Meinung bei ihrer Aufstellung nicht verrückt werde, wie es bei der dogmatischen Behandlung derselben zum großen Schaden für ihre gute Sache fast durchgängig geschehen ist und sogar bei Schleiermacher noch geschieht. Wenn nach Kriterien der Offenbarung gefragt wird, so sollte diese Frage billig nicht als eine Frage darnach verstanden werden, woran wir jetzt eine schon längst in die Geschichte eingetretene und durch ihre geschichtlichen Wirkungen legitimirte Offenbarung als solche erkennen können, — sondern darnach vielmehr will gefragt werden, wodurch eine Offenbarung, indem sie geschah, sich denjenigen, an welche sie sich unmittelbar wendete, als Offenbarung auszuweisen hatte, — durch welche Merkmale allein sie sich bei diesen mit Recht und Fug Anerkennung verschaffen und hierdurch sich in geschichtliches Daseyn und geschichtliche Wirksamkeit einführen konnte. Und auf diese letztere Frage antworte ich, zugleich auf die Geschichte selbst mich stützend, zuversichtlich, daß dieß nicht ohne Wunder und Weissagung geschehen konnte. Ich sage mit Absicht: nicht ohne Wunder und Weissagung; denn das kommt mir natürlich nicht in den Sinn, jene oder überhaupt irgend welche Kriterien, auch die inneren nicht ausgenommen, als schon an sich ausreichend zur Erzeugung des

wahren Glaubens an die Offenbarung und einer ihr entsprechenden wirklichen Frömmigkeit zu betrachten, auch nur für die unmittelbaren Empfänger der Offenbarung. Darüber hat ja auch unsere evangelische Kirchenlehre von Anfang an ein vollkommen klares Bewußtseyn gehabt, indem sie durch alle von ihr aufgestellten Kriterien der Offenbarung immer nur die bloße fides humana bewirkt werden läßt, die fides divina, den wirklich religiösen Glauben, aber allein durch das testimonium spiritus sancti. Den Unglauben überwinden Wunder und Weissagungen durch ihre eigne Kraft nimmermehr, und auch schon beim Eintritt der Offenbarung in die Welt sollen sie dieselbe nur den Gott Suchenden und somit für ihre Anerkennung Empfänglichen beglaubigen, nicht denen, welche sich ungläubig von ihrem Lichte abwenden. Ich unterschreibe also gern den Satz Schleiermacher's a), daß Wunder sowohl als Weissagungen, wenn der Glaube an die Offenbarung Gottes in Christo und an die Erlösung durch ihn nicht schon auf dem ursprünglichen Wege, durch die Erfahrung als den Beweis des Geistes und der Kraft, entstanden ist, ihn nicht hervorbringen können. Ja auch diese weiteren Behauptungen desselben Theologen b) will ich mir, wiewohl ich selbst mich vorsichtiger ausdrücken würde, immerhin gefallen lassen: „Wunder können nur vermöge ihrer unmittelbaren Anschaulichkeit das geistige Bedürfniß auf einen bestimmten Gegenstand hinlenken, oder, wenn es sich schon dahin gewendet hat, dieses innere Verhältniß auf eine äußerliche Weise rechtfertigen. Aber die Anschaulichkeit verliert sich nach Maßgabe, wie der, welcher glauben soll, von dem Wunder selbst räumlich und zeitlich entfernt ist. Was aber für unsere Zeit an die Stelle der Wunder tritt, das ist die geschichtliche Kunde von der Beschaffenheit, sowie von dem Umfang und Bestand der geistigen Wirkungen Christi. Diese haben wir vor den Zeitgenossen des Erlösers voraus, und an ihnen ein Zeugniß, dessen Kraft in demselben Maße zunimmt, nach welchem die Anschaulichkeit der Wunder sich verliert" c). Aber

---

a) Der christl. Glaube. I. S. 106.

b) Ebendaselbst, S. 136 f.

c) Oder mit Lessing: „Das fortdauernde Wunder der Religion selbst muß die Wunder wahrscheinlich machen, die bei ihrer ersten Gründung sollen geschehen seyn." (Duplik, S. 164. im 5. Bande der S. W.)

weiter kann ich nun auch nicht mitgehen. Den Satz, der auf das eben Angezogene gebaut wird a): „Die Wunder Christi müssen für uns hinsichtlich unseres Glaubens gänzlich überflüssig seyn", muß ich bestimmt ablehnen, ja nicht einmal das kann ich mitsprechen, „daß unser Glaube ebenso unerschütterlich seyn würde, wenn auch das Christenthum weder Weissagungen noch Wunder aufzuweisen hätte, weil dieser Mangel niemals jenen Beweis des Geistes und der Kraft widerlegen und die Erfahrung von dem in der Gemeinschaft mit Christo gestillten Bedürfniß der Täuschung zeihen könnte" b). Denn ich will gern meine Schwachheit eingestehen: ich für meine Person würde in dem unterstellten Falle in der That vor einem Räthsel stehen, vor einer contradictio in adiecto, — vor einer Offenbarung, der ein wesentliches Merkmal, nicht etwa bloß, woran ich sie als Offenbarung erkennen könnte, sondern wodurch sie, so viel ich sehe, Offenbarung ist, gebräche. Wunder und Weissagung sind mir eben nicht Adjuncta, die der an und für sich von ihnen unabhängig vorhandenen Offenbarung nur von außenher beigegeben werden, zu dem Zweck, um sie für uns zu beglaubigen, sondern constitutive Elemente der Offenbarung selbst. Deßhalb halte ich es auch für einen Mißgriff unserer älteren Theologie, daß sie (in nahe liegendem Zusammenhange mit ihrer allgemeinen Vorstellung von der Offenbarung als göttlicher Lehrmittheilung) die Wunder ganz vorherrschend als Thaten Gottes behandelt, durch die er den Wunderthäter als seinen Bevollmächtigten beglaubigen will denen gegenüber, an welche derselbe einen Auftrag Gottes auszurichten hat. Nein, nicht dazu vornehmlich geschehen Wunder, sondern um Gott selbst auf evidente Weise den in ihrer Sünde blödsichtigen Menschen wahrnehmbar zu machen. Ich wiederhole es also: eben dadurch ist mir eine geschichtliche Erscheinung eine göttliche Offenbarung, daß sie Wunder und Weissagung wesentlich in sich schließt; denke ich mir von ihr übernatürliche Thaten (Wunder) und übernatürliche Erkenntnisse (die Weissagung) — und zwar „übernatürlich" im strengen Sinne genommen — hinweg: so weiß ich nicht, welcher-

---

a) Der christl. Glaube. I. S. 136.
b) Ebendas. I. S. 106.

lei Uebernatürliches mir an ihr noch zurückbleiben sollte, von einer übernatürlichen Offenbarung ist aber doch hier ausdrücklich die Rede. Das Motiv der göttlichen Offenbarung liegt mir ja, wie oben gesagt ist, eben in dem Umstande, daß der Naturlauf (im weitesten Sinne) dem sündigen Menschen Gott nicht mit Evidenz wahrnehmbar macht, folglich nur solche Data dieß können, die außerhalb desselben liegen, d. h. eben Wunder. Daher ist mir das Wunder ein constitutives Element der göttlichen Manifestation selbst, eben als das „Zeichen", in welchem der über den Naturlauf erhabene Gott sich in der Geschichte unzweideutig wahrnehmbar macht. Außer Verbindung mit der Weissagung aber würde das Wunder ein stummes Bild seyn, so daß ich also auch diese hier gar nicht hinwegdenken kann. Ich sage unbedenklich mit Martensen a): „Der Begriff der heiligen Geschichte ist unzertrennlich von dem Begriff des Wunders." Und auch dieses Bekenntnisses schäme ich mich nicht, daß ich außer Stande bin, eine göttliche Offenbarung zu denken, in welcher das „Uebernatürliche" oder „das göttliche Wirken" sich nicht soll in „roher Handgreiflichkeit" constatiren lassen b). Nur so viel räume ich gern ein, daß, je mehr ein bestimmter Act im Drama der göttlichen Offenbarung in der stetig fortschreitenden inneren Vervollkommnung der durch eine bereits in geschichtlicher Wirksamkeit stehende Offenbarung gegebenen Gottesidee besteht, desto mehr bei ihm das Wunder zurücktreten kann.

Hier muß ich nun freilich die Frage erwarten, wie ich denn

a) Dogmatik, S. 31.

b) J. H. Fichte, speculative Theologie, S. 627 f.: „Das göttliche Wirken drängt sich niemals als ein abstract (!) Uebernatürliches in vereinzelter Handgreiflichkeit ein unter die übrigen Handlungen, so daß du mit empirischer Sicherheit zu sagen vermöchtest, hier sey es, oder da sey es gewesen; es versteckt sich stets unter andere Gestalt, in den Namen des Menschen, und läßt diesen für sich eintreten. Wie sich überhaupt aber das Ewige, Göttliche, eben weil es das Allwirksame ist, jener rohen Handgreiflichkeit entzieht, so muthet ihm dennoch der gemeinsinnliche Verstand ebensowohl wie der Aberglaube unaufhörlich dergleichen an; sonst hat es für beide keine Realität mehr. Der innere, lebendige Glaube" (es handelt sich ja aber hier gerade darum, diesen erst zu ermöglichen!) „verlangt solche Bewährungen ebenso wenig als die freie Vernunfteinsicht; denn beiden ist Gott in keiner Weltbegebenheit fern."

über die ernsten Schwierigkeiten hinauskomme, die auf dem Begriff des Wunders lasten, und dieser Frage gegenüber befinde ich mich wirklich in einiger Verlegenheit. Nicht zwar wegen der Lösung jener angeblichen Schwierigkeiten, wohl aber wegen der Einsicht in sie. Ich will nur in aller Einfalt mit dem Geständniß meiner Blödsichtigkeit herausrücken, ich will es nur ehrlich beichten, daß ich bis auf diese Stunde niemals mir habe deutlich machen können, woran sich mein Denken doch stoßen könnte in dem Gedanken des Wunders. Es mag dieß daher rühren, daß ich nun einmal von Hause aus eine so durchaus theistische Natur bin, die nie auch nur die leiseste Neigung und Anfechtung weder pantheistischer noch deistischer Art in sich verspürt hat. Zum Theil mag es aber wohl auch daher kommen, weil ich mir grundsätzlich die beiden Fragen aufs schärfste auseinander halte: die ganz abstracte, ob Wunder an sich denkbar seyen, und die concrete, ob in einem gegebenen bestimmten Falle ein Wunder, das uns berichtet wird, z. B. in der Bibel, für thatsächlich zu halten sey. Diese beiden Fragen gehören ganz verschiedenen Sphären an; die eine ist eine philosophische, die andere eine historische; sie durcheinander mengen, heißt augenscheinlich, sie verwirren. Und doch geschieht dieß nur zu häufig. Mich dünkt, gar Mancher würde viel mehr Muth zur Bejahung der ersteren Frage bei sich finden, wenn er nicht bei ihr immer sofort an die concreten biblischen Wunder dächte und besorgte, sich für die Kritik, die er sich gedrungen fühlt, an ihnen auszuüben, durch sein Ja schon vorweg die Hände zu binden. Dieß Letztere zu thun, würde auch ich mich wohl hüten; aber ich wüßte nicht, wie ich solche Gefahr laufen sollte. Wenn ich Wunder für möglich halte, ja sogar fordere, so folgt mir daraus nicht, daß ich jedes Datum, das sich mir als ein Wunder dargibt, ununtersucht als solches gelten lassen darf, zumal etwa, wenn es in der heiligen Schrift geschrieben steht. Vielmehr werde auch ich mit jedem solchen Datum ganz auf die gleiche Weise zu verfahren haben wie mit jedem auf historischem Wege zu meiner Kunde gelangenden Datum überhaupt, d. h. ich werde die geschichtliche fides des Berichts, durch den es mir zugeht, mit allen mir zu Gebote stehenden kritischen Mitteln gewissenhaft untersuchen, und lediglich der Ausfall dieser Kritik wird für mich darüber zu entscheiden haben, ob ich in diesem Fall ein Wunder statuire oder nicht. Unsere restaurativen Theologen — das weiß

ich wohl — werden sich wenig erbaut finden von dieser Art der Wundervertheidigung; denn in dieser Stellung ist man in dem Fall, bei aller Wundergläubigkeit in thesi gleichwohl in praxi gar manches biblische Wunder leugnen zu müssen, und man thut dieß doppelt herzhaft, weil man sich dessen bewußt ist, gegen kein Wunder als solches voreingenommen zu seyn und das Uebernatürliche nicht zu fürchten. Nichtsdestoweniger scheint mir dieß der möglichst unbefangene Standpunct zu seyn, und für den, der nicht das Wunder an sich für undenkbar hält, der einzig mögliche.

Es kann Niemanden befremden, wenn der Pantheismus und der Determinismus das Wunder für ein Unding erklären; sie vollziehen damit nur eine Consequenz, die unmittelbar in ihrem Begriffe liegt. Wenn Spinoza das Wunder leugnet, so fließt dieß so direct aus seinen Begriffen von Gott und der Welt, daß man sich höchstens darüber wundern kann, daß er eine so umständliche Begründung seiner Leugnung für nöthig erachtet hat. Ebenso begreift man es vollkommen, wenn Schleiermacher von jedem eigentlich so zu nennenden Wunder nichts hören will. Nicht nur sein Zug zum Pantheismus, sondern fast mehr noch seine durchaus deterministische Vorstellung von der Welterhaltung und der Weltregierung führten ihn nothwendig dahin. Von dieser letzteren aus mußte er folgerichtig in der That behaupten a), daß, „da dasjenige, woran sich ein Wunder begibt, mit allen endlichen Ursachen in Verbindung stehe," jedes eigentliche Wunder »den ganzen Naturzusammenhang zerstören würde«. Von seinen Vordersätzen aus schreibt er durchaus folgerichtig: „Indem dasjenige nicht erfolgt, was durch die Gesammtheit der endlichen Ursachen erfolgt seyn würde, so wird eine Wirkung verhindert, und zwar nicht durch den Einfluß anderer auf natürliche Weise gegenwirkender und auch im Naturzusammenhang gegebener endlicher Ursachen, sondern ohnerachtet alle wirksamen Ursachen zur Hervorbringung dieser Wirkung zusammenstimmen. Alles also, was von jeher hierzu beitrug, wird gewissermaßen vernichtet, und statt nur ein einzelnes Uebernatürliches mitten in den Naturzusammenhang hineinzustellen, wie man es eigentlich will, muß man den Begriff der Natur ganz aufheben. Die

a) Der christl. Glaube. I. S. 260 f.

positive Seite ist nun die, daß etwas erfolgen soll, was aus der Gesammtheit der endlichen Ursachen nicht zu begreifen ist. Aber indem dieses nun als ein wirksames Glied mit in den Naturzusammenhang eintritt, so wird nun in alle Zukunft Alles ein Anderes, als wenn dieses einzelne Wunder nicht geschehen wäre; und jedes Wunder hebt nicht nur den ganzen Zusammenhang der ursprünglichen Anordnung für alle Zukunft auf, sondern jedes spätere Wunder auch alle früheren, sofern sie schon in die Reihe der wirksamen Ursachen eingetreten sind.« Gewiß, wenn der Weltverlauf ein solches Rechenexempel ist, dessen Factoren, auch die „freien Ursachen" ausdrücklich mit eingeschlossen a), in sich selbst schlechthin unveränderliche Größen sind, und die göttliche Weltregierung das Abdrehen des Walzwerks einer Spieluhr, dem von Ewigkeit her die abzuspielende Melodie in dem vollständig ausgeführten Satz von einzelnen Stiften fest aufgehämmert ist: dann gibt es keinen Raum in der Welt für das Wunder. Das Wunder hat zu seiner Voraussetzung eine wirkliche relative Selbständigkeit der Welt gegenüber von Gott, ihrer unbedingten Abhängigkeit von ihm (die mit jener sehr wohl zusammen besteht) unbeschadet, die unsere kirchlich-dogmatische Lehre von der Welterhaltung ihr allerdings nicht einräumt, — ein wirkliches Unterschiedenseyn und Auseinandertreten der göttlichen Causalität und der creatürlichen, und ebenso, und zwar im engsten logischen Zusammenhange hiermit, auch einen Spielraum für die Bewegung der Freiheit in der Welt, der Freiheit Gottes sowohl als der der persönlichen Geschöpfe, den unsere kirchlich-dogmatische Lehre von der Weltregierung freilich wiederum nicht offen läßt. Aber diese doppelte Voraussetzung fordere ich ja auch ohnehin, ganz unabhängig von der Frage wegen der Wunder, mit aller Entschiedenheit, zu oberst im Interesse der Idee Gottes selbst, wofür ich mich hier auf die anderwärts b) gegebene Ausführung berufen darf. Wem aber diese Voraussetzungen gelten, — und meiner Ueberzeugung nach sind sie die unumgänglichen Consequenzen des Glaubens an den persönlichen und damit zugleich lebendigen Gott, — wie für den der Gedanke des Wunders Schwierigkeiten

---

a) S. christl. Glaube. I. S. 257 f.
b) Theol. Ethik. I. S. 110—125.

unterliegen soll, das weiß ich mir in der That nicht klar zu machen. Gerade ebenso wenig wie die jetzt so beliebte Beweisart, daß unsere vorgeschrittene Einsicht in die Naturgesetze als Instanz wider das Wunder angerufen wird. Ich habe immer geglaubt, gerade erst von der Erkenntniß der strengen Gesetzmäßigkeit der Natur her falle das vollste Licht auf den Gedanken des Wunders. Denn Naturgesetz und Wunder sind ja Correlatbegriffe, und wo eine klare Vorstellung von einem Naturgesetz und eine sichere Kenntniß der wirklichen Naturgesetze noch gar nicht aufgekommen ist, da gibt es bekanntlich auch noch gar kein Wunder für den Menschen, eben weil Alles für ihn ein Wunder ist a). Noch immer wird auch von theistischen Denkern (und selbst von den trefflichsten unter ihnen, wie z. B. von Weiße) laut die Rede geführt von der Verletzung und „Durchbrechung" der erfahrungsmäßig gültigen Naturgesetze durch die Wunder b), ja sogar davon, daß das Wunder als die Durchbrechung erfahrungsmäßig gültiger Naturgesetze eben hiermit auch eine wissenschaftlich beglaubigte Erfahrung von sich, als welche ja überall auf der Voraussetzung der Gültigkeit jener Gesetze beruhe, unmöglich machen würde c). Solche Rede zu fassen, — ich schäme mich dieses Geständnisses nicht, — hat mir noch nie gelingen wollen. Wenn Strauß d) behauptet, den Naturgesetzen sey keine andere Einwirkung gemäß, als welche gleichfalls von einer im Naturzusammenhange befindlichen Kraft ausgehe: so verstehe ich dieß vollkommen. Denn dieser Theolog kennt keine andere Causalität als die der „Natur", sie sey nun natura naturans oder natura naturata, ihm ist alle Causalität überhaupt der „Natur" immanent, und die Causalität, die wir Andern „Gott" nennen, ist für ihn gar nicht vorhanden. Wenn aber ein Theist die Klage führt, dem Naturgesetz geschehe ein Leid damit, wenn Gott der Natur ohne ihr Zuthun, lediglich kraft seiner Allmacht einzelne neue, aber ihr völlig homogene Elemente einerzeuge: so kann ich eben die ratio dieser

---

a) In dieser Beziehung ist es bezeichnend für das A. T., daß es für Natur noch kein Wort hat. S. Delitzsch, bibl. Psychologie, S. 117.

b) Weiße, philos. Dogmatik. I. S. 96. 100. 229.

c) Weiße a. a. O., S. 96. Vgl. auch ebendess. Evangelienfrage, S. 8 f. 13.

d) Christl. Glaubenslehre. I. S. 244.

Klage schlechterdings nicht herausfinden. Das Product der Wunderwirksamkeit Gottes ist ja selbst wieder Natur, dieser völlig gleichartig, und tritt ja unmittelbar in die Natur ein, wird sofort organischer Bestandtheil derselben und unter ihr Gesetz gethan; es nimmt ja nicht etwa die Stellung einer „Uebernatur" in der Natur ein. Wenn in der irdischen Welt ein menschliches Individuum vorkommt, das seine Entstehung lediglich der göttlichen Allmacht verdankt, übrigens aber ein wahrhaft menschliches Daseyn führt, wie alle andern auch, — wenn unter der Gesammtzahl der Menschen einige vorhanden sind, die dem Tode nicht durch die Kunst des Arztes, sondern durch die vom Todesschlummer wiedererweckende Allmacht Gottes entrissen wurden, — wenn es unter den Broden, mit denen die Menschen sich nähren, einige wenige gibt, die nicht aus der Frucht des Getreides durch den Müller und den Bäcker bereitet, sondern durch Gottes Allmacht unmittelbar hervorgebracht worden sind, — wenn unter dem Wein, mit dem die Menschen sich laben, ein so und so großes Quantum sich findet, das nicht aus der vom Weinstock getragenen Traube gepreßt, sondern durch Gottes schöpferische Kraft aus Wasser unmittelbar producirt worden ist, und so fort: wie soll doch darunter der Weltlauf, der durch das Naturgesetz geordnete Naturlauf irgend Noth leiden? Die Gesetze der Erfahrung aber, auf denen unser Erkennen überhaupt beruht, wie in aller Welt sollten sie wohl durch solche übernatürlich gewirkte Thatsachen gefährdet werden, wenn doch diese selbst sich der Erfahrung ausdrücklich als nicht durch den Naturlauf causirte dargeben? Liegt denn wirklich an mir, daß ich so über alle Maßen schwer von Begriffen bin, die Schuld davon, daß ich den Sinn und die Evidenz der obigen Rede nicht zu finden vermag, oder versteht sie vielleicht sich selbst nicht recht, indem sie etwa gar nicht von der Reflexion auf die Sache selbst, um die es sich hier handelt, herkommt, sondern nur von einem Blick auf die allerdings höchst verfehlte Darstellung, welche die ältere Dogmatik von derselben zu geben pflegte, wenn sie nämlich das Wunder als die Wirkung einer widernatürlichen Wirksamkeit Gottes bezeichnete und deßhalb wohl auch ein doppeltes Moment in demselben annahm: 1) das miraculum suspensionis (d. h. talis dei operatio, qua naturae leges ad

ordinem et conservationem totius universi spectantes revera suspenduntur) und, damit hierdurch die Natur nicht zerstört werde, zur Wiederausgleichung 2) das miraculum restitutionis (quo naturae leges restituuntur)? Vor dem Wort „Naturgesetz" fürchte ich mich nicht. Man hält uns dieß Wort heutzutage alle Augenblicke als ein Medusenhaupt vor; aber wir wollen ihm ruhig ins Auge schauen und den Aberglauben nicht mitmachen, den die Gedankenlosigkeit so gern mit vornehmer Miene mit ihm treibt. Ich ehre das Naturgesetz aufrichtig und freue mich herzlich, wenn man ihm immer besser auf die Spur kommt; Gott selbst hat ihm ja die Naturkräfte unterworfen. Aber sich selbst, seine Freiheit, seinen allmächtigen Willen, hat er ihm nicht unterworfen und unterthänig gemacht, — auch in der von ihm geschaffenen Welt hat er sich seine unbedingte Freiheit und Oberherrlichkeit unverkümmert vorbehalten: gerade so, wie er in seinem ewigen Rathschluß sich keineswegs selbst zum voraus gebunden durch den starren Determinismus einer ewigen Voraussicht alles Details der Weltentwicklung und sich nicht in seine absoluten Decrete eingemauert hat.

Doch vielleicht kann ich mich noch etwas deutlicher erklären über meinen „gemeinen theologischen Wunderbegriff". Ich finde nämlich den Grund, warum wir uns heutzutage über die Wunderfrage so gar schwer verstehen, zum guten Theil in dem Umstande, daß wir unter dem Namen Wunder gar verschiednerlei Arten von Thatsachen zusammenbegreifen und demgemäß auch gern alle mit einer und derselben Sentenz abzuthun pflegen. Das muß natürlich Verwirrung nach sich ziehen. Es ist hier vielmehr eine Vorbedingung zur Verständigung, daß man das Verschiedenartige sorgsam auseinanderlese und jede von den mancherlei Arten von Erscheinungen, die den Namen „Wunder" führen, einzeln für sich ins Auge fasse. Dabei wird es die sicherste Methode seyn, vom Maximum des Wunders allmählich bis zum Minimum desselben herabzusteigen.

I. 1. Das Maximum des Wunders nun würde augenscheinlich da gegeben seyn, wo uns in unserer irdischen Welt ein äußerer Erfolg erfahrungsmäßig vorläge, der von Gott ohne die Dazwischenkunft irgend einer creatürlichen Mittelursache, durch eine schlechthin unmittelbare Setzung, ge=

wirkt wäre a). Dieß würde ein Wunder im strengsten und engsten Sinne seyn. In dem Gedanken einer derartigen Wirksamkeit Gottes liegt, wenn anders dieser ernstlich als Person gedacht wird, an und für sich gar keine Schwierigkeit, vielmehr ist es eben diese Weise des Wirkens, auf die man von dem Begriff Gottes aus zu allernächst geführt wird. Denn sie ist die absolute Wirksamkeit, in der Denken und Setzen schlechthin und folglich auch schlechthin unmittelbar in Einem sind; ist aber Gott der Absolute, so ist ohne Zweifel die allernatürlichste Art seiner Wirksamkeit, auch seiner Wirksamkeit ad extra, die absolute. Daß Gott zu einer solchen absoluten Wirksamkeit das Vermögen beiwohnt, darüber kann selbstverständlich kein Zweifel seyn, ebenso wenig aber auch darüber, daß er dieses Vermögen thatsächlich bethätigt. Die Schöpfung überhaupt — sobald nämlich der Gedanke einer eigentlichen Schöpfung festgehalten wird — legt dafür ein unanfechtbares Zeugniß ab, und in der Schöpfungsgeschichte unserer Erde, wie die Geologie sie constatirt, liegt uns eine urkundliche Bezeugung einer solchen wunderthätigen Wirksamkeit Gottes noch bis auf diese Stunde vor. Denn alle neuen Stufen und Formationen der irdischen Creatur, also namentlich alle verschiedenen Naturreiche, Geschlechter und Arten, bilden ja schlechthinnige Anfänge wesentlich neuer geschöpflicher Reihen, und sie können nur als schlechthin plötzlich hervorgetreten gedacht werden, ungeachtet die ihnen vorangegangenen Stufen der irdischen Creatur ihre Schöpfung bestimmt bedingten. Sie bedingten sie eben nur, nicht aber causirten sie ihre Entstehung. Jeder eigentlich schöpferische Act Gottes ist wesentlich ein wunderthätiger, und das Wunder daher ein unabtrennlicher Begleiter des göttlichen Schaffens; aber ebenso ist auch jedes Wunder der hier beschriebenen Art die Wirkung eines eigentlich schöpferischen b) Acts Gottes. In diesem Wunder macht uns Gott vor unsern Augen das Experiment seines Schaffens im Kleinen vor. Es ist wahr, ein solches Wunder

---

a) Vgl. die Definition des Wunders von Leibnitz, (Théodicée, §. 207 (568. bei Erdmann,): Le caractère des miracles (pris dans le sens le plus rigoureux) est, qu'on ne les saurait expliquer par les natures des choses crées.

b) Im Sinne des physischen Schaffens.

hat etwas Magisches an sich a), Gott zaubert in ihm. Aber könnte etwa Gott nicht zaubern? Er allein kann es. Oder dürfte er vielleicht nicht zaubern? Allerdings nur am gehörigen Ort darf er es, nur da, wo er dadurch nicht mit sich selbst und seiner heiligen Weltordnung in Widerspruch geräth. Also allerdings nirgends, wo es sich um Wirkungen handelt, die ihrem Begriff zufolge persönlicher, d. h. sittlicher, Natur sind, — um Wirkungen, die, was sie sind, eben nur dadurch sind, daß sie mit durch die eigne Selbstbestimmung des Geschöpfs sind, welches sie erfährt; er darf es also nirgends auf dem Gebiet der Heilsaneignung. So nothwendig auf diesem übernatürliche Kräfte wirken, so darf doch auf ihm das Uebernatürliche nie in der Form dieses im strengen Sinne so genannten Wunders, nie als göttliche Magie auftreten. Gar wohl aber darf Gott da zaubern, wo es sich um reine Naturwirkungen handelt, um Wirkungen in der unpersönlichen Natur und auf sie; und deßhalb erkläre ich, indem ich die Möglichkeit von Wundern der bezeichneten Art behaupte, zugleich ausdrücklich, daß ich sie eben auch nur insoweit für möglich halte, als von Wirkungen Gottes lediglich in der unpersönlichen Natur die Rede ist. In diese Kategorie fallen z. B. die übernatürliche Erzeugung des Erlösers, die Verwandelung des Wassers in Wein, die wunderbare Speisung und ähnliche unter den biblischen Wundern. In dem Begriff des Wunders dieser Art liegt es unmittelbar, daß es — ungeachtet es freilich begriffen werden kann, als Wirkung Gottes, — schlechthin unerklärbar ist. Denn es ist eine schlechthin ohne die Dazwischenkunft einer Vermittelung hervorgebrachte Wirkung Gottes; eine Thatsache „erklären", heißt aber immer, die Vermittelungen aufweisen zwischen ihr und ihrer Causalität. Und gleicherweise schließt der Begriff eines solchen Wunders selbst schon die Möglichkeit aus, dasselbe irgendwie sich vorstellig zu machen. Denn das ist ja eben das Charakteristische an demselben, daß bei ihm irgend ein Hergang, irgend eine Succession von auseinander-

a) Schleiermacher a. a. O. I. S. 261: „Um nun aber die Entstehung des Erfolgs zu beschreiben, muß man eine göttliche Einwirkung ohne Natursachen eintreten lassen, — — die immer als etwas Magisches erscheinen muß."

tretenden Momenten schlechthin nicht stattfindet. Es hat mich daher immer befremdet, wenn ich auch offenbarungsgläubige Ausleger, ausgesprochene Vertheidiger der biblischen Wunder, doch an solche Wunder wie das auf der Hochzeit zu Kana geschehene und das Speisungswunder (die doch gerade vorzugsweise wohlbezeugt sind) sich einigermaßen stoßen sah, und zwar aus dem Grunde, weil man bei denselben sich den Hergang in keiner Weise vorstellbar machen könne. Ich verstehe diesen Anstoß nicht; denn daß man dieß nicht kann, dieß liegt ja eben ausdrücklich in dem Begriff des Wunders selbst, sobald er, wie hier geschieht, in seiner ganzen Strenge genommen wird. So klar nun aber auch der Gedanke unseres Wunders im engsten Sinne ist, so erhebt sich doch sofort gegen die Möglichkeit desselben in vollstimmigster Stärke das alte Feldgeschrei wider die Wunder überhaupt, das „zu Hülfe dem Naturgesetz!" Wenn gleich, so heißt es, Gott das Vermögen beiwohnen möge zu einer solchen absoluten Wirksamkeit, so würde sie doch, innerhalb der bereits daseyenden Schöpfung von ihm ausgeübt, mit den Naturgesetzen in offenen Widerstreit treten, die er ja selbst als unverbrüchlich geordnet; gerade *derartige* Wunder würden handgreiflicher als irgend andere den gesetzmäßigen Naturzusammenhang durchbrechen und durchlöchern. Dem gegenüber kann ich nur mein früheres Bekenntniß wiederholen, daß dieses Argument für mich völlig unverständlich ist. Das Wunder, wie es oben beschrieben worden, soll mit den Naturgesetzen in Conflict gerathen? Das muß ich rundweg für rein unmöglich erklären. Ein Conflict setzt einen Contact voraus, dieser aber ist hier begriffsmäßig ausgeschlossen. Bei der Bewirkung des vorhin definirten Wunders *concurrirt* seiner Definition zufolge die Creatur überhaupt gar nicht, mithin auch das Naturgesetz nicht. Es steht genetisch gar nicht in einem Verhältniß mit den Naturgesetzen, es kommt mit ihnen überhaupt gar nicht in Berührung, folglich gewiß auch nicht in Zusammenstoß. Der Begriff *dieses* Wunders ist eben *ausdrücklich*, daß in ihm Gott *ohne die Dazwischenkunft irgend einer creatürlichen Mittelursache* eine Wirkung hervorbringt, mithin auch ohne irgendwelche Dazwischenkunft der Naturkräfte und der ihre Wirksamkeit beherrschenden Naturgesetze. In seiner Genesis berührt also *dieses* Wunder den Be-

reich der Naturgesetze und ihrer Gerichtsbarkeit überhaupt gar nicht, so wie es aber einmal durch die schlechthinnige Setzung Gottes allein da ist, ist es auch unmittelbar organischer Bestandtheil der „Natur" und ihrem Gesetz botmäßig. Wo also, frage ich nochmals, wo liegt der Punct, in welchem der vielberufene Conflict eintreten könnte? wo findet sich der Raum für das „Loch", welches das Wunder in den von der Schöpferhand künstlich gewebten Naturzusammenhang hineinreißen soll?

2. Dergleichen Wunder nennen wir, wie gesagt, Wunder im engsten und strengsten Sinne. Es ist aber auch der weitere Fall denkbar, daß Gott zwar mittelst creatürlicher Causalitäten, und das mittelst der ihrem eignen Gesetz entsprechenden Wirksamkeit derselben, wirke, aber in einer solchen Art, wie nur Er mittelst ihrer wirken kann, oder wie es wenigstens im Vermögen irgend einer irdisch-geschöpflichen Causalität schlechterdings nicht liegt. Auch in diesem Fall haben wir ein wirkliches Wunder; denn auch in ihm können wir innerhalb unserer empirischen Welt keine Ursache auffinden, auf welche die zu erklärende äußere Thatsache sich zurückführen ließe; auch in ihm sehen wir uns genöthigt, auf Gott selbst als auf ihre Ursache zurückzugreifen, ungeachtet diese göttliche Causalität die betreffende Wirkung bestimmt mittelst creatürlicher Mittelursachen hervorbringt. Dieser allgemeine Fall spaltet sich wieder in sich selbst, und erst in den näheren Modificationen, die er hierdurch empfängt, tritt er ins volle Licht.

a) Gott kann eine das Vermögen jeder irdischen Causalität überschreitende äußere Wirkung in der irdischen Natur dadurch hervorbringen, daß er direct solche Verknüpfungen von gesetzmäßigen Wirksamkeiten irdischer Naturkräfte vollzieht, die nicht nur von uns nicht erkannt werden, sondern auch für uns unvollziehbar sind. Daß Gott direct solchergestalt auf die irdische Creatur wirken kann, wird Niemand bestreiten, dem Gott persönlich ist. Auf Seiten unserer irdischen Natur liegt auch gewiß kein Hinderniß. Es gehört von vornherein zu ihrer gesetzmäßigen Einrichtung, daß sie directe Einwirkungen Gottes aufzunehmen fähig ist; Gott selbst hat ihre Verhältnisse schon ursprünglich so geordnet bei ihrer Schöpfung. Diese Art des Wunders nun, welche wir hier beschrieben haben, steht vollständig

in der Analogie mit den Wirkungen, welche die menschliche Freiheit in der irdischen Natur hervorbringt; aber sie unterscheidet sich doch auch wieder scharf von ihnen, nämlich sofern wir uns unseres völligen Unvermögens bewußt sind, kraft der Einwirkung unserer Freiheit auf die Natur in ihr den betreffenden Erfolg hervorzubringen. Das Wunder geschieht hier nicht ohne die Dazwischenkunft der Naturkräfte und ihres gesetzmäßigen Spiels, aber das Ineinanderwirken derselben beruht auf einer Combination einzelner Factoren der Natur, die weder in dem eignen organischen Lebensproceß des Naturganzen, noch in einer freien menschlichen Einwirkung auf dieses begründet ist, sondern allein in einer freien Action Gottes auf die Natur, die aber die Kräfte derselben, welche sie sollicitirt, durchaus nur auf die ihrem eignen Gesetz gemäße Weise ins Spiel setzt. Wir alle wissen, daß der Mensch in freier Weise auf die Natur wirken und sich ihrer als eines Instruments für die Zwecke, die er sich vermöge seiner Freiheit setzt, bedienen kann, und dieß in demselben Maße, in welchem er die Naturgesetze erkannt hat. Er nimmt eben das Naturgesetz selbst, vermöge seiner Einsicht in dasselbe, in den Dienst für seinen, im Vergleich mit dem immanenten Selbstzweck der Natur höheren, Zweck. Er läßt so die Natur, und zwar auf ihrem eignen Gesetz vollkommen entsprechende Weise, Wirkungen hervorbringen, welche sie von sich selbst aus, d. h. vermöge ihres eignen organischen Lebensprocesses allein, nimmermehr hervorbringen würde und hervorbringen könnte, und die deßhalb einem lediglich innerhalb dieser Natur stehenden Wesen, dem Thiere, im höchsten Grade paradox erscheinen müssen. Jedes physikalische Experiment ist ein Exempel hierzu. Wie sollte nun nicht, ganz in der Analogie hiermit, auch Gott die irdische Natur für die Zwecke seiner Freiheit, indem er ihre Kräfte ganz auf die ihrem eignen Gesetz gemäße Weise in Bewegung setzt, als Mittel gebrauchen, — wie sollte nicht auch er auf dem kunstvollen Instrument, das wir die irdische Natur nennen, ebenmäßig wie wir spielen können? Dabei ist es klar, daß Er dieß Instrument, dessen Einrichtung er allein vollständig kennt, mit einer Virtuosität spielen wird, gegen die unsere höchste Kunst nur elende Stümperei ist, — daß Er auf ihm wird Effecte hervorbringen können, bei denen uns der Verstand still steht, ungeachtet bei ihnen Alles ganz ebenso natur-

gesetzmäßig zugegangen ist, wie bei unseren einfachsten Tonstücken. Daß er bei solcher Berührung des Organismus der Natur an diesem nichts verderben, den Naturzusammenhang nicht beschädigen, die feinen Fäden seiner Saiten nicht verwirren wird, darüber dürfen wir die vollste Beruhigung hegen; es bürgt uns dafür die Sicherheit seiner Meisterhand, die vollendete Virtuosität seines Spiels, auch da, wo er die kühnsten Griffe thut. An diesem Puncte muß jedem Nachdenkenden die frappante Aehnlichkeit zwischen dieser Art des Wunders und dem sogenannten Zufall, dieser „Domäne, die Gott sich in der Welt vorbehalten" ins Auge springen. Ganz dasselbe, für unser Verstehen und Können unerreichbare, im höchsten Sinne geniale göttliche Combiniren der creatürlichen Causalitäten zur (völlig naturgesetzmäßigen) Hervorbringung von vollständig jenseits unserer Berechnung liegenden Wirkungen in dem menschlichen Daseyn, welche wir, so lange sie das Maß des in unserer Erfahrung Gewöhnlichen nicht überschreiten (wie etwa die regellos scheinenden Schwankungen der atmosphärischen Phänomene) Zufall heißen, nennen wir im entgegengesetzten Falle Wunder. Auch sieht man leicht, daß Gott mittelst dieser seiner freien Manipulation mit dem Organismus der irdischen Natur auch die Schicksale der menschlichen Einzelwesen mit derselben combinatorischen Genialität aufs bunteste und mit dem mannichfaltigsten Austrage miteinander verflechten kann, und daß sohin die miracula potentiae vielfältigst in die miracula providentiae hinüberspielen. Das Alles umfassende Geschäft der göttlichen Weltregierung wimmelt eben an allen Ecken und Enden von solchen Wundern.

b. Dieß ist die eine Weise, in welcher der unter 2. gesetzte allgemeine Fall sich denken läßt; allein es ist nun auch noch eine andere Weise möglich. Vorhin war die hier in Rede stehende Action Gottes auf die irdische Natur eine directe; sie kann aber augenscheinlich auch auf indirectem Wege erfolgen, nämlich mittelst der Gott dienstbaren Wirksamkeit von bereits vollendeten persönlichen Geschöpfen, d. h. von Engeln: ein Fall, der sich in den Urkunden der Offenbarung vielfach bezeugt findet. Auch mittelst des Dienstes der Engelwelt kann Gott die gesetzmäßige Wirksamkeit der irdischen Naturkräfte in eigenthümlichen Verknüpfungen, die für uns Menschen unerschwinglich sind,

bethätigen, und auch so ergeben sich wieder Wirkungen in der irdischen Natur, die für uns Menschen transcendent, die Wunder sind. Auch bei ihnen geht jedoch Alles völlig naturgesetzmäßig zu. Die irdische Natur verrichtet eben nur unter der Einwirkung einer Causalität höherer Ordnung ganz an der Hand des Naturgesetzes ihr Geschäft. Denn die Einwirkung dieser höheren, überirdischen Causalität ist durchaus nach Maßgabe des Naturgesetzes erfolgt, ganz in derselben Art, wie die menschliche Freiheit alle Tage ihre Einwirkung auf sie ausübt. Wenn schon diese eine Causalität höherer Ordnung für die Natur ist im Vergleich mit den dieser selbst immanenten Ursachen, so ist die Wirksamkeit himmlischer geschöpflicher Geister abermals eine Causalität von einer noch höheren Ordnung im Vergleich mit jener, und demgemäß kann sie auch specifisch höhere Wirkungen in der irdischen Welt hervorbringen, solche Wirkungen, wie die menschliche Freiheit sie nicht zu erzielen im Stande ist. Es ist indeß wohl zu beachten, wie auch in diesem Falle der „Naturzusammenhang" auf das strengste gewahrt bleibt und durchaus nicht etwa ein bloßer deus ex machina eingeführt wird. Denn die Engelwelt steht ja mit dieser jetzigen irdischen Welt im bestimmten organischen Verbande innerhalb des Gesammtorganismus des Kosmos, und die höhere Potenz, die hier in die irdische Natur eingreift, ist also für diese ganz und gar nicht eine intervenirende fremde Macht. Auch wird dieß wohl nicht bloß eine mir individuell eignende Vorstellung seyn; sondern wer irgend eine Mehrheit von Welten annimmt (und wer könnte heutiges Tages umhin, das zu thun?), der wird, wie seine Ansicht sich auch sonst stellen möchte, jedenfalls sich genöthigt finden, diese mehreren Welten als unter sich durch einen organischen Zusammenhang zu einer Einheit verschlungen zu denken.

Beide bisher (unter 1. und 2.) aufgezählten Hauptgattungen von Wundern sind Wunder im eigentlichen Sinn, wenn gleich die unter 1. verzeichneten im Vergleich mit den andern in gesteigerter Bedeutung des Worts Wunder sind. Wollen wir beide Classen unter Eine Definition zusammenfassen, so werden wir zu sagen haben: Eigentliche Wunder sind solche erfahrungsmäßig gegebene äußere Erfolge, welche nicht als Wirkungen von in unserer empirischen Welt (d. i. in dem Complex sowohl der irdischen Naturkräfte, als auch der menschlichen geistigen Kräfte,

beide in ihrem Zusammenwirken genommen) mit einbegriffenen Causalitäten gedacht werden können. Soll ein von einem Menschen hervorgebrachter äußerer Erfolg als ein eigentliches Wunder gelten dürfen, so muß er denselben entweder ohne alle Anwendung von materiellen Naturkräften bewerkstelligt haben, oder — da irgend eine materielle Naturkraft wohl immer dabei mit in Bewegung gesetzt werden wird (wenn auch nur das bloße Wort, der bloße Blick, die bloße Berührung) — wenigstens ohne eine dem Erfolg irgend proportionelle Anwendung einer solchen. Der Mensch muß denselben durch Gott herbeigeführt, das Wunder durch Gott gethan haben.

II. An diese eigentlichen Wunder schließen sich nun auch noch uneigentlich so zu nennende (oder, wie Schleiermacher sie bezeichnet, relative) an. Es sind dieß äußere Wirkungen, die zwar an sich lediglich durch irdisch-creatürliche Causalitäten also lediglich durch Kräfte, die entweder in der sinnlichen und der geistigen Natur des Menschen, wenigstens auf gewissen Stufen ihrer Entwickelung, oder in unserer äußeren Natur liegen — in ihrer gesetzmäßigen Wirksamkeit hervorgebracht worden sind, gleichwohl aber von uns, weil jene Kräfte zur Zeit noch unerforscht sind, aus irdisch-creatürlichen Ursachen für sich allein nicht können begriffen werden und daher uns als Wunder erscheinen. Eine solche Classe bloß uneigentlicher Wunder noch hinzuzufügen, sieht man sich besonders bei einem Blick auf die Wunder des Erlösers bestimmt veranlaßt. Denn unter diesen treffen wir nicht wenige an, die der Darstellung der biblischen Referenten zufolge auf einem wirklichen, wenn auch noch so außerordentlich gearteten, Naturproceß zu beruhen scheinen. Insbesondere unter den Krankenheilungen. Dahin gehört vor Allem die Mark. 8, 23—25. erzählte Heilung des Blinden, bei der das stufenweise Fortschreiten der Wiederherstellung der Sehkraft ausdrücklich bemerklich gemacht wird. Dahin gehören ferner die durch die Berührung Jesu erfolgten Heilungen: Matth. 9, 20—22.; Mark. 5, 25—32.; Luk. 6, 19. 8, 43—47. Das Maximum in dieser Beziehung ist es, wenn Jesus es auf sinnlich empfindliche Weise inne wird, daß eine heilende Wunderkraft von ihm ausgegangen ist, und daraus zuversichtlich schließt, daß ihn Jemand berührt haben müsse:

Mark 5, 30.; Luk. 8, 46. a) Bei derartigen Wundern sind unbestreitbar wirkliche irdische Naturkräfte wirksam, nur eben solche, in die uns die Einsicht zur Zeit noch fehlt und die uns in unserer Erfahrung bisher noch nicht geläufig sind, und hier kann also nur von uneigentlichen Wundern die Rede seyn. Sie stellen unserer Wissenschaft ebenso anziehende wie schwierige Probleme, und ihr liegt es ob, diese Geheimnisse mehr und mehr ans helle Tageslicht hervorzuziehen mittelst immer tiefer eindringender Forschung, namentlich physiologisch-anthropologischer. Alles, was in der Form des Wunders im Kreise unsrer Erfahrung vorliegt, soll ihren Forschungseifer immer wieder von Neuem reizen; aber Befangenheit muß ich es nennen, wenn man, wie auch Schleiermacher, aus aprioristischen Gründen außer diesen Wundern keine anderen als thatsächlich gelten läßt. Man mag immerhin den Grundsatz aufstellen, daß Alles, auch das Wunderbarste, was geschieht oder geschehen ist, eine Aufgabe für die wissenschaftliche Forschung zu bleiben habe b); aber diese wissenschaftliche Forschung, wenn sie redlich und vorurtheilslos zu Werke geht, wird selbst bald einräumen, daß die für sie unüberschreitbaren Grenzen nicht ohne Weiteres auch die Grenzen des Thatsächlichen sind. So lange die Unterscheidung zwischen den eigentlichen und den uneigentlichen Wundern noch gar nicht gemacht wird, können natürlich die letzteren unter Umständen die ersteren vertreten, was ihre Wirkung für den Zweck der Offenbarung angeht.

Nachdem wir so die verschiedenen Gattungen der Wunder überschaut haben, dürfen wir unsere Frage noch einmal wiederholen: wo kommt das Wunder mit den Naturgesetzen in Conflict? Wir antworten zuversichtlich: Nirgends! Wohl aber tritt das Wunder dem angemaßten Absolutismus des Naturgesetzes und dem Götzendienst, den der Atheismus gern mit ihm treiben möchte, scharf entgegen. Es bezeugt, daß mitnichten das Naturgesetz die höchste Macht in der Welt ist, sondern daß über ihm der waltet, der es gemacht hat, der lebendige persönliche Gott, — daß dieser sich an demselben nicht eine seine absolute

---

a) Ueberboten wird dieß nur noch von den Krankenheilungen mittelst der Berührung des Schattens Petri: Ap.-G. 5, 15., und der Schweißtücher und Koller Pauli: Ap.-G. 19, 11. 12.

b) Schleiermacher a. a. O. I. S. 264.

und absolut heilige Freiheit beengende Schranke geschaffen hat, sondern ein seinen Zwecken sich nie versagendes dienstbares Mittel a). Das Wunder verkündet gleich sehr die absolute Unabhängigkeit des lebendigen Gottes in seinem Verhältniß zu der durch ihn daseyenden und in sich selbst nach einem ihr immanenten Gesetz für sich ihr eignes Leben führenden Welt und seine allmächtige Gegenwart mitten in dieser Welt, und eben vorzugsweise auf diesem tiefen Eindruck von der mit nichts vergleichbaren Herrlichkeit des in seiner Lebendigkeit seinen Geschöpfen unmittelbar persönlich nahen Gottes, den das Wunder unwillkürlich hervorruft, ist das bleibende religiöse Interesse an demselben begründet, das auch dann nicht erlischt, wenn es sein Amt im Dienst der in die Geschichte eintretenden Offenbarung bereits längst ausgerichtet hat.

Soll ich nun auch noch die hundertfältig wiederholten Einwürfe wider die Berechtigung der Theologie, von den Wundern Gebrauch zu machen, besprechen? Mich dünkt, auf sie ist längst zur Genüge geantwortet. Wer mit Hume beweisen will, daß kein historisches Zeugniß, wie es auch immer beschaffen seyn möchte, die Thatsächlichkeit eines Wunders auch nur bis zur Wahrscheinlichkeit, geschweige denn bis zur Gewißheit erheben könne, beurkundet damit eben nur unzweifelhaft die decidirte Obstination seines Entschlusses, sich unter keiner Bedingung zur Anerkennung des Wunders bewegen zu lassen, das stat pro ratione voluntas. Mit der Leugnung der Möglichkeit, in irgend einem einzelnen Falle einen Erfolg mit Sicherheit als jenseits des Naturlaufs als solchen, d. h. als ein Wunder, zu erkennen, weil dazu ja eine absolut vollständige Naturkenntniß vorausgesetzt werden würde, die doch kein Einziger sich zusprechen könne b), ist es auch eine eigne Sache c). Denn aus dem eignen Verhalten derer, die uns dieß mit so vielem Pathos auseinandersetzen, muß man wohl schließen, daß die von ihnen abgewiesene Möglichkeit dennoch vorhanden sey. Oder wie könnten sie denn sonst mit solcher Zuversicht die Thatsächlichkeit mancher in der Bibel berichteten Wunder unbedingt leugnen, was ja auf ihrem Stand-

---

a) Vgl. Martensen, Dogmatik, S. 33.

b) Vgl. auch Schleiermacher a. a. O. I. S. 264.

c) Vgl. darüber Twesten, Dogmat. I. S. 377 f. Jul. Müller de miraculorum Christi natura et necessitate, part. I p. 8, 30 seq. 43.

punct bei ihnen die unbedingte Gewißheit voraussetzt, daß jene Berichte etwas erzählen, was schlechterdings nur für ein Wunder gehalten werden könnte? Ein ähnliches Häkchen hat es auch mit dem anderen Argument, das in der gleichen Richtung in Bewegung gesetzt zu werden pflegt, mit der angeblichen Unmöglichkeit, ein Wunder mit Sicherheit als ein göttliches zu erkennen, da es ja auch von Engeln und von Dämonen gewirkte Wunder gebe, sichere Kriterien, um jene von diesen zu unterscheiden, aber fehlten a). Denn, wie schon Twesten treffend bemerkt hat, es pflegen diejenigen, welche diesen Einwand erheben, für ihre Personen dergleichen engelische und dämonische τέρατα nur zu belächeln als einen abergläubischen Wahn, weil die Engel und die Dämonen selbst. An und für sich aber hat jene Instanz gar wenig zu bedeuten für den, der mit der Schrift die Realität engelischer und dämonischer Wunder anerkennt, wie dieß auch mein Fall ist. Denn was die von guten Engeln bewirkten Wunder betrifft, so braucht nur daran erinnert zu werden, daß die heiligen Engel ihrem Begriff zufolge immer nur als Diener Gottes wirksam sind, ihre Wirkungen mithin als solche allezeit zugleich als Wirkungen Gottes selbst angesehen werden müssen. Die dämonischen Wunder dagegen angehend, so kann es wenigstens für diejenigen, die sich bereits im Bereiche göttlicher Offenbarung, wenn auch nicht schon der in sich vollendeten, befinden, nicht schwer seyn, solche Wunder an ihrem dieser widersprechenden Charakter und daran, daß sie mit derselben nicht in Continuität stehen, als das zu erkennen, was sie sind b). Die Antwort des Herrn auf die gleiche und gleich unehrliche Skepsis: Matth. 12, 24—29., reicht hier vollkommen aus.

Wäre die göttliche Offenbarung lediglich Manifestation, so würde das Wunder, so weit es sich nämlich um äußere Kriterien handelt, für sich allein hinreichen zu ihrer Beglaubigung. Allein sie ist ja wesentlich auch Inspiration, und so bedarf sie zu diesem Behuf ebenso wesentlich auch der Weissagung. Diese ist nämlich eben die specifische Wirkung der Inspiration (gerade so, wie das Wunder sich uns als ein constitutives Element der Ma-

a) Vgl. auch Schleiermacher a. a. O. I. S. 264.

b) Die Bemerkung von Strauß, christl. Gl. I. S. 224 f., trifft hier ganz und gar nicht zu.

nifestation gezeigt hat), und zwar — da der Zweck der Inspiration auf das richtige Verständniß der Manifestation abzielt — die authentische Auslegung der göttlichen Manifestation kraft der Inspiration. Nur dem Propheten geht die Manifestation rein auf in seinem Verständniß derselben, ohne daß ihm ein irrationaler Rest an ihr zurückbleibt, und dieß eben ist die unfehlbare Probe des richtigen Verständnisses.

Mit diesem Begriff der Weissagung, der aus dem oben aufgestellten Begriff der Offenbarung unmittelbar abfließt, ist nun sofort auch der richtige Gesichtspunct für die Behandlung dieses Kriteriums der Offenbarung gegeben, die allerdings aus dem Wege, den sie in unserer älteren Dogmatik eingeschlagen hat, herausgeleitet werden muß. Wenn irgendwo, so bewährt es sich hier recht augenscheinlich, daß das Zurückgehen auf die Schriftlehre unmittelbar zugleich eine Berichtigung der wissenschaftlichen Fassung unserer dogmatischen Begriffe mit sich bringt. Denn was die heilige Schrift als נְבוּאָה und *προφητεία* bezeichnet und aufs schärfste von jeder *μαντεία* unterscheidet, das ist ein Begriff von gleicher Weite wie der obige, der Alles überhaupt umfaßt, was Aussprache des „Wortes Gottes" an die Menschen ist. Das ist nun freilich etwas gar viel Anderes als die Vorstellung der kirchlichen Dogmatik, welche die Weissagung eben für die *μαντεία* nimmt, für die pure Wahrsagung. Die vaticinia sind ihr ja bekanntlich perspicuae rerum futurarum earumque contingentium praedictiones, quibus eventus respondit, per divinam omniscientiam. Darin hat diese Definition allerdings ganz Recht, daß sie es als ein wesentliches Merkmal im Begriff der Weissagung hervorhebt, daß das in ihr sich aussprechende Wissen, ein Wissen per divinam omniscientiam sey. Denn im eigentlichen und strengen Sinne des Worts hat auf den Namen einer Weissagung nur dasjenige Wissen oder überhaupt Erkenntniß Anspruch, das sich mit Evidenz darüber ausweisen kann, daß es unter den in dem bestimmten zeitlichen Moment und räumlichen Punct seiner Entstehung gegebenen empirischen Bedingungen in seinem Inhaber das Erzeugniß des menschlichen Erkenntnißprocesses für sich allein nicht seyn kann und folglich auf die göttliche Causalität, sey es nun als direct oder als durch ein übermenschliches creatürliches Medium

wirkende, zurückgeführt werden muß. Allein das Object eines derartigen Wissens ist im Begriff der göttlichen Offenbarung bereits ausdrücklich mitgesetzt, nämlich nicht etwa das Zukünftige und vollends näher das zukünftige Zufällige, sondern die eben nur vermöge der göttlichen Causalität, und zwar als inspirirender, richtig zu verstehende göttliche Manifestation. Die Weissagung ist eben das zu der göttlichen Offenbarungs*that*, wenn sie ihren Zweck erreichen soll, hinzuerforderte, sie adäquat auslegende göttliche Offenbarungs*wort*. Eine göttliche Manifestation, welche keine Weissagung in ihrem Geleite hätte, wäre keine Offenbarung, so wie es auch wieder eine Weissagung (im Unterschiede von der bloßen Wahrsagung) nicht anders gibt, als in ausdrücklicher Beziehung auf eine zu ihr gehörige göttliche Manifestation. Die Weissagung geht folglich der Manifestation fort und fort zur Seite und ist daher auch, wie diese, was die altkirchliche Theologie ganz übersehen hat, ein sich organisch in sich entwickelndes geschichtliches Continuum.

Ungeachtet so die Weissagung nicht *ohne Weiteres* und nicht *ausschließend* Voraussagung ist, so ist doch die Hinausschau in die Zukunft bei ihr allerdings ein *wesentliches* Moment[a]). Nämlich eben ihrem Begriff als Auslegung der göttlichen Manifestation zufolge. Zum richtigen Verständniß dieser kommt es ja in letzter Beziehung darauf an, ihren *Zweck* richtig zu verstehen; eben das *teleologische* Verständniß ihres historischen Details ist das allein richtige Verständniß desselben. Es kommt bei ihr wesentlich darauf an, zu verstehen, worauf Gott mit seiner Offenbarung letztlich hinaus will, d. h. zu erkennen, daß sie das vorbereitende Mittel seyn will zur endlichen Bewirkung einer wirklichen *Erlösung*, und wie der jedesmalige geschichtliche Stand der Offenbarung zu diesem ihrem Endziel sich verhält. Darin liegt nun aber auch schon die weitere Bestimmung, daß sie als Voraussagung der Zukunft wesentlich *Verheißung* ist, nämlich Voraussagung künftiger *Erlösung*, also *Heils*verheißung oder *messianische* Weissagung. Wie entschieden gerade dieß die Anschauung der Bibel und namentlich des N. T. von der Weissagung ist,

---

a) Vgl. Joh. 16, 13.

daran braucht nur erinnert zu werden. Vgl. 2 Kor. 1, 20., Apost.-G. 3, 18. 24., Joh. 5, 39., 45—47., Luk. 10, 23. 24. 24, 27. 44. Dagegen mag ausdrücklich hervorgehoben werden, daß in der geschichtlichen Entfaltung der Weissagung in ihr die Vorhersagung mit innerer Nothwendigkeit je länger desto mehr zurücktritt. Denn je vollständiger der göttliche Heilsrathschlüß nach und nach seinen Inhalt geschichtlich auslegt, desto mehr wird es möglich, durch das natürliche Denken für sich allein, ohne Inspiration, aus dem bisherigen Verlauf der göttlichen Offenbarungsgeschichte den künftigen zu erschließen. Sobald der Heilsrathschluß Gottes einmal sein wahres Wesen vollständig geschichtlich aufgeschlossen hat, wie dieß in Christo geschehen ist, so ist hiermit die sichere Construction auch seiner noch nicht geschichtlich realisirten wesentlichen Momente ermöglicht, und von nun an gibt es, objectiv betrachtet, keinen Ort mehr für eine voraussagende Weissagung, die mehr wäre als eine nur abgeleitete. Daher ergänzt Christus die Totalität der voraussagenden Prophetie vollständig und schließt ihre Reihe ab (vgl. Matth. 11, 13., 2 Kor. 1, 20.), wenn gleich nicht die der Prophetie überhaupt.

Wie die Weissagung zu den wesentlichen Kriterien der Offenbarung zählt, und zwar namentlich auch als Vorhersagung, ist hiernach von selbst klar, und zumal nach der eindringenden Erörterung dieses Puncts von Twesten a) würde ein Verweilen bei demselben zwecklos seyn. Statt dessen warne ich, wie es schon bei den Wundern geschah, so auch bei der Weissagung, sofern sie Vorhersagung ist, vor dem apologetischen Gebrauche, den unsere ältere Theologie von ihr zu machen liebte. Die prophetische Vorhersagung hat den Zweck, den weiteren Vollzug der göttlichen Offenbarungsaction nach ihren jedesmal noch rückständigen Momenten in der Zukunft, je in den bestimmt geordneten Zeitpuncten, zu ermöglichen, und damit hat sie eine Bestimmung von höchster Wichtigkeit, keineswegs aber hat sie den Beruf, nach bereits geschichtlich vollendeter Offenbarung hintennach den Glauben an diese in den nachfolgenden Geschlechtern

a) Dogmat. I. S. 379—383.

zu begründen a), wie ihr dieß letztere denn auch niemals gelungen ist. Sie soll namentlich Mittel seyn für die geschichtliche Einführung späterer Träger der göttlichen Offenbarung, sowohl um ihnen selbst ihren Beruf als Actoren im Drama der göttlichen Manifestation, und zwar die bestimmte Rolle, die sie darin übernehmen sollen, zum Bewußtseyn zu bringen, als auch um ihnen bei denjenigen, in deren Kreise sie als Organe der göttlichen Offenbarung aufzutreten haben, bestimmte Anknüpfungspuncte zu gewähren und zur Beglaubigung zu gereichen. So läßt es sich ja insbesondere von dem Erlöser noch nachweisen, wie sein Bewußtseyn um seine Person und seinen Beruf sich bestimmt an dem Leitfaden der messianischen Weissagung des A. T. entwickelt hat, und ebenmäßig weist er dann auch diejenigen, an welche er sich in seinem Berufe wendet, vielfältig auf die auf ihn hinzielenden alttestamentlichen Weissagungen hin. Vgl. Joh. 5, 39. 46. 13, 18. 17, 12., Matth. 26, 54. 56., Luk. 22, 37. 24, 26. 46. Ob und in welchem Sinne diese von ihm und von seinen Aposteln angezogenen Weissagungen im A. T. selbst wirklich auf ihn gemeint sind, diese Frage ist von den hier aufgestellten Sätzen ganz unabhängig und bedarf einer selbständig exegetischen, durch keine dogmatische Voraussetzung beeinflußten Untersuchung. Wie viel diese auch von einzelnen Weissagungen fallen lassen mag, so wird sie doch das Vorhandenseyn einer sich je länger desto mehr aus sich selbst heraus zu immer concreteren Gestalten entfaltenden, wesentlich messianischen Voraussagung im A. T., und zwar als den eigentlichen Kern der alttestamentlichen Vorausverkündigung des Heils, anerkennen müssen, und daß die geschichtliche Erscheinung Jesu sich zu ihr als das Urbild verhält, welches ihr eigentlich vorschwebt, jedoch freilich, ohne daß sie es mit wirklicher Deutlichkeit in der vollen harmonischen Totalität

---

a) Hierin muß man Schleiermacher Recht geben. S. Glbensl. I. S. 103—106. II. S. 507—509. An der ersteren Stelle heißt es S. 105: „— — so muß wohl zugegeben werden, daß ein Erweis Christi als des Erlösers aus den Weissagungen unmöglich ist. — — Man muß daher sehr wohl unterscheiden den apologetischen Gebrauch, welchen die Apostel von Weissagungen machten in ihren Verhältnissen zu den Juden, und einen allgemeinen Gebrauch, den man von ihnen als Beweismitteln machen wollte."

und Einheit aller seiner besondern Züge aufzufassen und festzuhalten vermag.

In Betreff der dämonischen Weissagungen, die aber eben bloße Wahrsagungen sind, gilt das oben von den dämonischen Wundern Gesagte gleichmäßig. Die heilige Schrift nimmt ihr Vorkommen unzweideutig an (1 Sam. 28, 6. ff., Apost.-G. 16, 16—18., Matth. 24, 24., vgl. auch 2 Thess. 2, 9.), und wenn bekanntlich die Kirchenväter die heidnischen Orakel von den Dämonen herleiteten, so lag ihnen diese Vorstellung jedenfalls am allernächsten.

Unter den äußeren Kriterien der Offenbarung führt unsere ältere Theologie auch noch das eigene Zeugniß der Empfänger der göttlichen Offenbarung mit auf, und um dieses Kennzeichen kann es mißlich zu stehen scheinen. Etwas Mißliches ist auch in der That dabei insofern im Spiele, als der Aufstellung desselben die einseitige Betrachtung der Offenbarung nach ihrer subjectiven Seite oder als Inspiration allein zum Grunde liegt. Diese Einseitigkeit hat namentlich die Folge gehabt, daß man sich der untergeordneten Bedeutung jenes Kriteriums nicht bewußt geworden ist, und der Unmöglichkeit, es, wenigstens in seinem ursprünglichen Sinne, auch auf diejenige Entwickelungsstufe der Offenbarung anzuwenden, für die man es gerade vorzugsweise zu gebrauchen liebt. Untergeordnet ist die Bedeutung desselben schon darum, weil an seiner Stelle ein anderes weit gewichtigeres sich dargeboten haben würde, wenn man nur die objective Seite an der Offenbarung nicht vergessen gehabt hätte. Man hätte doch nicht übersehen sollen, daß ja die innere Inspiration, an die man hier ausschließend denkt, wie wir bereits hervorgehoben haben, im innigsten Zusammenhange steht mit einer äußeren geschichtlichen Manifestation, deren Deutung sie eben nur gibt, so daß sie mithin an dieser selbst wieder ein objectives Zeugniß hat und eben als ihre genau zupassende Auslegung sich auch objectiv bewährt. Am evidentesten wird dieß in Ansehung desjenigen, in welchem die göttliche Offenbarung sich auf absolute Weise vollendet, in Ansehung des Erlösers. Denn in ihm fallen die objective Manifestation und die subjective Inspiration schlechthin zusammen, so daß bei ihm gar [illegible]t mehr von einer besonderen, in vereinzelte Momente fallen-

den Inspiration die Rede seyn kann; sondern wie seine ganze Lebenserscheinung unmittelbar die vollendete Manifestation Gottes ist, so ist auch sein Bewußtseyn überhaupt unmittelbar die absolute Inspiration, und eben deßhalb schlägt in ihm die Offenbarung Gottes durch ihn in das reale Menschseyn Gottes in ihm um. Damit ist es aber auch klar, wie man von einem eigenen Zeugniß Christi in Betreff der ihm zu Theil gewordenen göttlichen Offenbarung gar nicht sprechen kann. Sieht man nämlich von denjenigen speciellen Offenbarungsmittheilungen an ihn ab, welche die Folge waren von seiner besonderen Berufsstellung als Prophet, so läßt sich überhaupt gar nicht von einer für ihn gewordenen Offenbarung reden, sondern nur von einer Offenbarung durch ihn, von einer Offenbarung, welche er selbst ist. Zu dieser gehört jedoch allerdings sein eigenes Bewußtseyn darum, diese zu seyn, als durchaus wesentliches Moment mit, weil nur sein eigenes Bewußtseyn von sich die authentische Auslegung derselben ist und nur er sie, weil sich selbst, vollkommen verstehen kann (vgl. Joh. 8, 13–18.). So hat das eigene Zeugniß Christi von sich allerdings das entschiedenste Gewicht in der Frage wegen der neutestamentlichen Offenbarung, nur nicht als Beweis für eine ihm zu Theil gewordene göttliche Offenbarung, für eine göttliche Offenbarung, von der er sich selbst und die er von sich selbst unterschieden hätte. Er konnte freilich mit der vollsten Berechtigung unbedingten Glauben für sich in Anspruch nehmen, aber nicht als Glauben an eine ihm gewordene und von ihm selbst unterschiedene göttliche Offenbarung, sondern als Glauben an seine Person als die absolute Offenbarung Gottes selbst. Sobald jedoch — wie dieß nothwendig in demselben Maße der Fall ist, in welchem eine Stufe der Offenbarung weiter gegen den Anfang hin zurückliegt — die Offenbarung und ihr Organ auseinanderfallen, also auch Manifestation und Inspiration: so leidet das hier in Rede stehende Kriterium allerdings seine Anwendung bei der Beurtheilung, zwar nicht der auf dem objectiven Zeugnisse der Geschichte feststehenden Manifestation, wohl aber der Inspiration. In Bezug auf diese letztere ist auf den früheren Stufen der Offenbarung das eigene Zeugniß derjenigen, welche sie empfangen haben, durchaus

unentbehrlich a); denn es handelt sich hier von Thatsachen, von denen nur diejenigen eine, so zu sagen, urkundliche, weil unmittelbare, Kenntniß besitzen können, in denen selbst sie sich zugetragen haben. Man wendet zwar ein, auch der, dem eine Inspiration widerfahren, befinde sich ja nicht im Besitz zuverlässiger Kriterien, um dessen gewiß zu werden, daß sie eine eigentlich so zu nennende, d. i. eine übernatürliche, gewesen sey; allein hierauf ist zunächst mit Twesten b) zu erwidern: er könne dieß ebenso füglich, ja noch leichter, wie Jeder, der religiös erweckt werde, dieser seiner Erweckung als einer göttlichen und zwar übernatürlichen inne und gewiß werde. Demnächst aber ist zwar einzuräumen, daß es einer weiteren Ergänzung der Sicherheit hierbei allerdings immer noch bedarf, zugleich jedoch daran zu erinnern, wie diese dem schon oben Gesagten gemäß eben darin liegt, daß ja jede solche Inspiration in bestimmter teleologischer Beziehung zu einer objectiven Manifestation Gottes stehen und sich durch ihre äußere und innere Zusammengehörigkeit mit dieser legitimiren und bewähren muß. Eine isolirt und außer ausdrücklicher Beziehung zu einer solchen geschichtlichen Manifestation stehende Inspiration könnte freilich keinen Anspruch auf Anerkennung machen.

In Ansehung der Frage wegen der sogenannten Perfectibilität der Offenbarung besteht jetzt wohl ein ziemlich allgemeines Einverständniß darüber unter den Theologen, daß sie rundweg zu verneinen sey. Nämlich sofern es sich um die Offenbarung Gottes in Christo handelt, die ihrem Begriff selbst zufolge die schlechthin vollendete Offenbarung Gottes ist. Als solche ist sie auch in dem frommen Bewußtseyn des Christen unmittelbar gesetzt, das wesentlich Bewußtseyn von der dem Gläubigen potentia schlechthin eröffneten Gemeinschaft mit Gott ist. Ist in Christo wirklich Gott schlechthin Mensch geworden, so ist er in ihm auch dem Menschen schlechthin offenbar geworden, und eine über Christum hinausgehende Offenbarung Gottes ist mithin undenkbar (Hebr. 1, 1.). Aber freilich, wenn nach Christo an

a) Vgl. Hahn, Lehrb. d. chr. Glaubens (2. A.), I. S. 80: „Es würde eine Lehre nicht für eine göttliche gehalten werden können, welche ihre Urheber selbst für eine menschliche erklärt hätten."

b) A. a. O. I. S. 361 f.

eine Vervollkommnungsfähigkeit der göttlichen Offenbarung selbst nicht mehr gedacht werden kann, so ist desto mehr fort und fort zu reden von einer Vervollkommnungsfähigkeit und Vervollkommnungsbedürftigkeit *unserer menschlichen Auffassung* derselben, beides, der theoretischen in dem wissenschaftlichen Verständniß derselben und der praktischen in dem christlich-frommen Leben. Und hier erhebt sich allerdings eine Frage von großer Bedeutung, die nämlich, ob auch die *apostolische* Auffassung der christlichen Offenbarung, wie sie uns im N. T. urkundlich vorliegt, noch einer Vervollkommnung fähig sey. Allein diese Frage kann erst im Zusammenhange mit der Lehre von der heil. Schrift ihre Erledigung finden und muß deßhalb hier noch ausgesetzt bleiben.

Ich schließe mit dem Wunsche, daß man doch bei der Behandlung der Lehre von der Offenbarung je länger desto mehr den von altersher sie beherrschenden *apologetischen* Gesichtspunct fallen lassen möge. Von ihm aus angesehen, tritt sie nothwendig in ein falsches Licht. Das Daseyn einer göttlichen Offenbarung läßt sich nun einmal nicht andemonstriren; sie ist eben nur für den Glauben da, — nur für denjenigen, dem sie sich dadurch als das erweist, wofür sie sich gibt, daß sie durch ihre Wirkung auf ihn in ihm den Glauben an sie erzeugt. Zu der Beweiskraft aller der äußeren und inneren Kriterien, die man nur immerhin aufstellen möchte, um eine Offenbarung als solche zu constatiren, muß schlechterdings die persönliche Erfahrung von den die Frömmigkeit erweckenden und belebenden Wirkungen derselben hinzukommen, wenn in uns ein wirklicher religiöser Glaube an sie entstehen soll. Nur in ihrem eigenen Lichte vermögen wir sie als das zu erkennen, was sie ist. „Denn", sagt *Twesten* schlagend, „die Wahrheit und die Heiligkeit des Evangeliums kann demjenigen nicht einleuchten, der sie nach falschen (z. B. heidnischen oder jüdischen) Begriffen vom Wahren und Heiligen schätzt; den Sinn für die Wahrheit und die Heiligkeit und die Liebe zu ihm aber müssen wir eben selbst erst durch die Berührung mit der Offenbarung in uns erwecken lassen. In demselben Maße nun, in welchem dieß wirklich bei uns geschieht, in welchem wir mittelst der Offenbarung selbst unsere religiösen Bedürfnisse kennen und empfinden lernen, wird uns auch das Bewußtseyn um ihre Göttlichkeit aufgehen."

2.

Die Gesetzesauslegung Christi in der Bergpredigt.

Exegetische Studie

von

Lic. D. **Bernhard Weiß,**

Privatdocenten an der Universität zu Königsberg.

Es scheint der Rechtfertigung zu bedürfen, wenn eine so viel besprochene Frage, wie die nach der richtigen Auffassung der Gesetzesauslegung Christi in der Bergpredigt, wiederum zur Verhandlung gebracht wird. Und doch zeigt die Controverse, welche noch neuerdings über einen der hierher gehörigen Aussprüche Christi entbrannt ist, über den Ausspruch in Betreff der Wiederverheirathung Geschiedener a), zur Genüge, daß die Acten über diese Frage noch nicht geschlossen sind. Es ist aber bei den Verhandlungen über jene einzelne Stelle wiederholt in einer Weise auf die anderen Aussprüche Christi hingewiesen, welche der Herr bei dieser Gelegenheit gethan hat, daß es aufs Neue recht fühlbar werden mußte, wie die Schwierigkeiten, von welchen dieselben gedrückt erscheinen, sobald man sie unmittelbar praktisch anwenden will, so leicht dahin ausgebeutet werden können, einer Exegese zur scheinbaren Rechtfertigung zu dienen, die, weil sie sich auf *einem* Puncte meint von der Treue gegen das geschriebene Wort entbinden zu *müssen*, dieß als *Recht* auch auf anderen Puncten in Anspruch nimmt, wo dadurch leicht der ganze Sinn und Zweck des Herrn illudirt werden kann. Weisen also diese Verhandlungen mit ihren fühlbaren Unsicherheiten und Mißständen den Exegeten immer aufs Neue auf eine gründliche Erwägung der in Rede stehenden einzelnen Aussprüche Christi hin, so kann er sich doch dabei nicht beruhigen, wenn bei jedem einzelnen derselben ein einigermaßen genügendes Auskunftsmittel gefunden wird, durch das es gelingt, den in so bedenklicher Allgemeinheit gegebenen

---

a) Vgl. meine Rede über die Schriftlehre von der Ehescheidung und die Geschichte ihrer verschiedenen Auffassungen in der deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christliches Leben, Jahrg. 1856. Nr. 33. 34.

Geboten des Herrn eine irgendwie bedingte und beschränkte Anwendung zu sichern; er wird sich vielmehr die Frage vorlegen müssen, ob es nicht gelingt, einen richtigen Kanon für die Auslegung zu finden, der, an alle in gleicher Weise angelegt, sich als passend erweist und ihre Schwierigkeiten hebt. Dieser exegetische Kanon, wenn er nicht ein willkürlich herangebrachter, sondern ein aus der in Rede stehenden Stelle selbst erhobener seyn soll, muß nothwendig sich ergeben aus einer Betrachtung des Zusammenhanges, in dem jene einzelnen Aussprüche vorkommen, des Zweckes, dem sie dienen, oder doch mindestens des ganzen Charakters der Lehrweise, in welcher der betreffende Abschnitt der Bergpredigt oder die ganze Bergpredigt selbst gehalten ist.

Zwei derartige hermeneutische Kanones nun bietet uns Tholuck in seiner Auslegung der Bergpredigt a). Gehen wir von dem zweiten derselben aus, so erfüllt derselbe unzweifelhaft die letzte der von uns gestellten Bedingungen. „Die Ausdrucksweise Christi", sagt Tholuck, „ist die des Volksredners und nicht die der Schule, daher keine genauen Distinctionen, keine juristischen Verclausulirungen, und daher nun auch kein Recht, es mit dem Buchstaben so genau zu nehmen und ihn zu drücken. Der Volksredner stellt kurz und körnig sein Wort hin und rechnet auf den sensus communis seiner Zuhörer als interpres, der, je nachdem Absicht des Sprechenden und Zusammenhang der Rede es erheischen, hier ergänzen, dort abziehen werde. Insbesondere gehört zum Charakter des Volksredners und vorzugsweise des orientalischen der concrete Ausdruck, das aus dem Leben gegriffene Beispiel, das Bild. Nun hat das Beispiel selten universelle Geltung, das Bild selten allseitige Anwendung. Hier erweist sich also noch dringender die Auslegung aus dem Geist als Bedürfniß" b). Das sind goldene Worte, deren Richtigkeit Niemand in Abrede stellen wird. Wir selber werden diesen Kanon anwenden und dennoch müssen wir behaupten, daß derselbe für unsern Zweck nicht genügt. Entkleiden wir die vorliegenden Aussprüche Christi alles dessen, was sie Bild- und Gleichnißhaftes an sich tragen, so

a) Tholuck, die Bergpredigt. 4. Auflage, S. 174—178.
b) A. a. O. S. 176. 177.

wird ihre Schwierigkeit dadurch nicht gehoben, sondern eher erhöht. Es wird nur aus dem Beispiel des Du-Narr-Sagens das Verbot jedes Scheltworts, aus dem Gebot des Hinhaltens der linken Wange das Verbot jedes Rechtsuchens abgeleitet; daneben besteht das Verbot jedes Eides, jeder Ehescheidung, jedes Zürnens, und in dieser ausnahmslosen Allgemeinheit der Verbote Christi liegt ja eben ihre Schwierigkeit. Auch weist ja der Kanon, wie ihn Tholuck formulirt, deutlich genug über sich selbst hinaus. Wenn die Volksrede den sensus communis als interpres fordert und dieser nach Erwägung der Absicht und des Zusammenhanges der Rede ergänzt und zusetzt, so ist bereits neben dem aus dem Lehrcharakter der Rede entlehnten Kanon ein anderer eingeführt, und wenn eben dieser Lehrcharakter das Recht nimmt, den Buchstaben zu pressen, und die Auslegung aus dem Geiste zum Bedürfniß macht, so greift Tholuck selbst aus dem zweiten in den ersten der von ihm aufgestellten Kanones zurück und wir werden diesen darum um so sorgfältiger zu prüfen haben.

„Wie überall, so ist auch bei diesem Abschnitte nicht die buchstäbliche, sondern die geistige Interpretation die richtige", heißt es a. a. O. S. 174. Was für ein gefährlicher Kanon dieß aber ist, das ist mit unauslöschlichen, warnenden Zügen in die Geschichte der Exegese eingezeichnet. Darum sieht wohl auch Tholuck die Nothwendigkeit ein, ihn sofort schärfer zu formuliren. „Da der Geist eines Schriftstellers in Wort und Buchstaben gefaßt ist, so hat die Auslegung von dem Buchstaben und dem Worte anzuheben. Da aber andererseits die Bedeutung des Buchstabens nur, wenn er als Element des Wortes gefaßt wird, sich verstehen läßt, das Wort nur als Glied des Satzes, der Satz nur als Theil des Organismus einer Schrift, so hat die Auslegung, um das Verständniß des Wortes zu gewinnen, zum Verständnisse der Gesammtheit einer Schrift vorzudringen, und die Richtigkeit der Auslegung eines Satzes und einzelnen Ausspruchs läßt sich nach außen hin nur darthun durch Zusammenstimmung mit dem Ganzen." Wir wollen nicht darüber streiten, ob für den so formulirten und so begründeten Kanon jener Gegensatz von Buchstabe und Geist ein ganz treffender Ausdruck, ob derselbe überhaupt bei seiner offenkundigen Mißverständlich-

keit und Mißbräuchlichkeit ein ganz glücklich gewählter ist, genug, wir sind durch die bestimmtere Fassung Tholuck's zu dem altprotestantischen exegetischen Kanon zurückgewiesen: scriptura sacra est sui ipsius legitimus interpres. Dieser Grundsatz ist ebenso factisch wie mit vollstem Rechte die Basis der gesammten neueren Exegese geworden, und es wird uns nicht einfallen, den längst als haltbar und unentbehrlich erprobten festen Grund irgend wieder in Frage zu stellen. Aber doch scheint es mir sehr wünschenswerth, sich über die Anwendung dieses Kanons etwas näher zu verständigen. Wie nothwendig das ist, das zeigt schon ein sehr verbreiteter Mißbrauch desselben, ich meine das Interpretiren aus den sogenannten Parallelstellen, wodurch man so oft den eigensten und reichsten Gedankengehalt einer Stelle verliert, weil man von vornherein voraussetzt, es müsse derselbe gleich seyn dem einer andern Stelle, die sich aus irgend einem Grunde als analog darbietet oder auf den ersten Anblick darzubieten scheint. Es wird dabei nicht nur so oft jede Rücksicht auf die Verschiedenheit der Schriftsteller und ihrer Lehranschauung, sowie auf den verschiedenen Zweck und Zusammenhang der betreffenden Schriften aus den Augen gesetzt, es wird dabei offenbar jener zweifellose altprotestantische Kanon unvermerkt in den sehr verschiedenen und sehr zweifelhaften umgesetzt, daß jede beliebige Schriftstelle die Auslegerin der andern, ein Schriftsteller immer der Ausleger des andern sey [a]). Sind wir aber durch solche Gefahr des Mißbrauchs einmal vorsichtig gemacht, so wird es erlaubt seyn, noch einen Schritt weiter zu gehen und zu behaupten: es kann schlechterdings jener Kanon nicht dazu gebraucht werden, in eine Schriftstelle irgend etwas von anderswoher, sey es nun aus dem Gesammtinhalte der heiligen Schrift oder einer einzelnen Stelle, hineinzutragen, was sich nicht als in der Stelle selbst

---

a) Ich habe schon an einem anderen Orte (der petrinische Lehrbegriff, S. 2. Anmerk. 2.) auf diesen Mißbrauch hingewiesen und andere gewichtigere Stimmen angeführt, welche dieselbe Klage führen. Ich habe in dem genannten Buche reichliche Gelegenheit gehabt, denselben durch Beispiele zu erhärten, und weise hier abermals gelegentlich darauf hin, wenn es auch zum unmittelbaren Zwecke dieser Abhandlung nicht gehört. Der Charakter einer „exegetischen Studie" schien mir diese Freiheit zu gestatten.

liegend erweisen läßt. Wie ich jenen Kanon verstehe, soll er dem Exegeten Norm und Wegweiser bei seiner Arbeit seyn, ihn vor mißverständlicher, dem Geiste der Schrift widersprechender Auffassung bewahren, ihm das Ziel, wohin er zu steuern hat, von ferne zeigen, aber soll ihn nicht der Arbeit überheben, die Stelle selbst aus ihrem eigensten Zwecke und Zusammenhange so zu erklären, wie es mit der Schrift übereinstimmt, und diese Erklärung aus ihr selbst zu rechtfertigen; kurz, an ihm soll die Probe gemacht werden, ob das Exempel stimmt, aber es soll damit nicht die Mühe des Selbstausrechnens erlassen werden. Wenn Christus also in der Bergpredigt sagt: du sollst nicht schwören, so kann es nicht genügen, darauf hinzuweisen, daß Christus selbst geschworen hat; denn dadurch erhalten wir nur einen Widerspruch der Schrift mit sich selbst, dessen Lösung der Willkür der Exegeten anheimfällt, die in Folge dessen leicht darüber einig seyn werden, daß jener Spruch zu beschränken sey, aber viel schwerer sich einigen über die rechte Art dieser Beschränkung. Wir sehen uns also immer wieder darauf zurückgewiesen, daß die einzelne Stelle den Schlüssel zur Lösung ihrer Schwierigkeiten in sich selbst, d. h., wenn er aus einer einfachen strengen Fassung der Worte nicht zu gewinnen ist, wenn auch die Betrachtung des allgemeinen Lehrcharakters der Stelle uns nicht ausreichend hilft, in dem Zweck und Zusammenhange der Rede, in welcher sie steht, tragen muß. Dieser Zweck, dem die einzelne Stelle dient, und dieser Zusammenhang, in dem sie steht, muß uns den Kanon der richtigen Auslegung bieten, das Resultat wird dann freilich mit der Gesammtlehre der Schrift übereinstimmen und darum an ihr geprüft werden müssen; aber ehe in der Stelle selbst auf dem bezeichneten Wege der richtige Sinn derselben gefunden und aus ihr erwiesen ist, darf der Exeget seine Aufgabe nicht für gelöst betrachten.

Wenden wir dieß auf den vorliegenden Fall an. Der Zusammenhang, in welchem die fraglichen Aussprüche Christi stehen, ist unbezweifelt die Auslegung, die Christus dem Gesetze des alten Bundes gibt. Aber das hilft uns noch wenig, wir müssen, um den exegetischen Kanon für ihr richtiges Verständniß zu finden, zugleich den Zweck in Betracht ziehen, zu welchem Christus diese

Auslegung gibt. Hier aber scheiden sich bereits die Wege der Exegeten und noch immer schwebt der Streit über die Frage, ob Christus mit seiner Auslegung des Gesetzes sich dem Gesetze des alten Bundes selbst oder der pharisäischen Auslegung entgegenstelle. Wie wir aber auch diese Frage entscheiden, in ihr muß der Schlüssel, den wir suchen, liegen; ihre Beantwortung muß uns, weil wir damit den Zweck der folgenden Aussprüche Christi ergründet haben, den Kanon wirklich an die Hand geben zur richtigen Auffassung derselben [a]). Gehen wir also auf jene Frage etwas näher ein.

Es ist bekannt, daß die katholische Kirche, gestützt auf die exegetische Tradition der Väter, annahm, daß Christus das Gesetz selbst habe verbessern wollen, und die Häretiker sehr hart darüber anließ, daß sie in diesem Puncte den alten Autoritäten widersprachen, als ob es der heilige Geist ihnen anders offenbart habe, wie Maldonat spöttisch bemerkt. Aber die Ausführung dieser Ansicht, wie sie noch dieser gelehrte Jesuit selber gibt, ist in der That so unbefriedigend, daß man mit gutem Grunde dagegen mißtrauisch werden kann [b]). Gedrängt von der einen Seite durch die Consequenz, daß eine Verbesserung doch immer einen

a) Neander, bei dem ich allein noch einen Versuch gefunden habe, eine bestimmte Regel aufzustellen, nach der die Auffassung des Einzelnen in diesen Aussprüchen Christi sich zu richten hat, hat seinen Kanon gerade auf dem Wege wie wir gefunden (vgl. das Leben Jesu. 4. Aufl. S. 395. 396.). Auch ihm ergibt sich derselbe aus der richtigen Fassung des Zweckes, den Christus bei seiner Gesetzesauslegung hat. Ob dieser Kanon freilich genüge, das wird an seiner Stelle zu untersuchen seyn. Bei dieser Gelegenheit sey aber bemerkt, daß die Berücksichtigung der Versuche zur Erklärung unserer Stelle auf Vollständigkeit keinen Anspruch macht. Was mir zur Hand war, habe ich benutzt, und das Bedeutendste wird damit getroffen seyn; mehr schien mir der Charakter dieser Abhandlung nicht zu verlangen.

b) Er meint, Christum legem ipsam veterem correxisse, adiunctis iis quae ad perfectiorem evangelicam desiderabantur, non quod lex in suo genere perfecta non fuerit, sed quod minus perfecta quam evangelium; paedagogum enim fuisse Iudaeis, tamquam pueris ruditer erudiendis adhibitum, donec melior magister Christus firmioribus iam ingeniis perfectiora proponeret, und beruft sich dafür auf Irenäus, Tertullian, Clemens, Hilarius, Epiphanius, Basilius, Chrysostomus Ambrosius, Hieronymus, Theophylakt, Euthymius u. A. Vgl. Comment. in IV evang. Lutet. Paris. 1651. S. 117.

Mangel an dem zu Verbessernden voraussetzt, von der andern Seite durch die Unmöglichkeit, einen solchen Mangel an dem Gesetze des alten Bundes zuzugestehen, schwankt dieselbe unklar hin und her zwischen einem „weniger vollkommen" und einem „in seiner Art vollkommen", das zu einer scharfen Fassung des von Christo beabsichtigten Gegensatzes nicht gelangen läßt, und führte die Socinianer, die auf diesem Puncte mit der katholischen Exegese Hand in Hand gehen, endlich dazu, wirklich — wenn auch nur auf einzelnen Puncten — jene erste und nothwendige Consequenz zu ziehen [a]). War es die Furcht vor dieser Consequenz oder die Einsicht in jene Unklarheit oder war es endlich die mit dieser Auffassung so leicht sich einschleichende Grundanschauung von Christo als dem novus legislator, der ihr doch principiell zuwider seyn mußte, genug, die protestantische Exegese setzte sich einmüthig dieser Auffassung entgegen und behauptete, Christus könne nur gegen die falsche Auslegung des Gesetzes durch das Pharisäerthum polemisiren. Ihr sind die neueren Ausleger in überwiegender Mehrzahl gefolgt [b]). Es scheint dieser Ansicht zunächst der Zusammenhang günstig zu seyn, indem die ganze Gesetzesauslegung Christi (5, 20.) an den Ausspruch anknüpft, wonach die Gerechtigkeit seiner Jünger eine viel höhere seyn soll, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer. Allein näher zugesehen, ist ja dieser Ausspruch — wie das „denn" zeigt — selber nur ein erläuterndes Seitenstück zu dem andern, wonach nicht das Auflösen, sondern das Thun und Lehren auch der kleinsten Stücke im Gesetz eine hohe Stellung im Gottesreiche erwirbt (V. 18. 19.). Und beide sollen nur den thematisch hingestellten Grundgedanken des Vers 17. begründen, daß er gekommen sey, das Gesetz nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen. Denn in seinem Reiche gilt weder die directe Auflösung des Ge-

---

a) Vgl. die Stelle aus Socin und Völkel bei Tholuck a. a. O. S. 165.

b) Vgl. de Wette, kurze Erklärung des Evangeliums Matth. 3. Ausg. S. 67: „Um den Gegensatz gegen die pharisäische Gesetzlichkeit und Auffassung des mosaischen Gesetzes dreht sich Alles." Nach Stier (die Reden des Herrn Jesu. I. S. 127.) bekämpft Christus 5, 21—32. die buchstäbliche, 5, 33—48. die falsche Auslegung der Pharisäer. Vgl. ferner Ewald, die drei ersten Evangelien, S. 213. u. a.

setzes durch die einsichtslosen Gesetzesstürmer (V. 18. 19.), noch die indirecte durch die vorgeblichen Gesetzesfreunde und ihre falsche Erfüllung (V. 20.). Eine solche aber wollten ja Pharisäer und Schriftgelehrte durch das „Thun und Lehren" ihrer Gerechtigkeit geben. Wir sind also mindestens ebenso berechtigt, die nun folgende Gesetzesauslegung Christi als ein Beispiel jener wahrhaften Erfüllung anzusehen, und ein Gegensatz gegen die falsche Erfüllung des Pharisäerthums kann nur insofern darin liegen, aber liegt auch insofern mit Nothwendigkeit darin, als ja die wahrhafte Erfüllung immer zugleich indirect die falsche ausschließt. Erst durch diese Fassung des Zweckes Christi tritt der Zusammenhang mit der richtig gefaßten Gedankenfolge der vorhergehenden Verse in das rechte Licht. Man mag übrigens auch dieses erwägen, daß ja V. 20., worauf jene Auslegung verweist, gar nicht von einer Gesetzesauslegung, sondern von einer falschen δικαιοσύνη, d. h. von einer Gesetzeserfüllung der Pharisäer, redet, also nur gegen diese sich der Herr richten kann, wie sie in Beispiel und Lehre der Pharisäer dem Volke vor Augen stand. Diese Auffassung bewährt sich denn als die richtige auch durchgehends bei den einzelnen Beispielen seiner Gesetzeserfüllung, die Christus im Folgenden gibt. Es ist unbestreitbar, daß sich das „ich aber sage euch" in dem folgenden Abschnitte meistentheils den wörtlich citirten Aussprüchen des alttestamentlichen Kanons entgegenstellt (V. 27. 37.). Wo Zusätze, Auslassungen oder Veränderungen eintreten, sind diese theils völlig irrelevant wie V. 33., theils dem Gesetze selber entnommen (V. 21.), theils dem Geiste des Gesetzes nicht fremdartig (V. 31. 43.). Nur durch Eintragungen, welche nach dem oben entwickelten Zusammenhange keine exegetische Berechtigung mehr haben, kann man die angeführten Gesetzesstellen in einem durch die falsche pharisäische Auslegung bestimmten Sinne fassen und so einen Gegensatz Christi gegen diese selbst erst hineintragen. Von der andern Seite zeigt die Rücksicht, welche Christus V. 34—36., vielleicht auch, wie wir sehen werden, V. 31., auf die pharisäische Casuistik nimmt, daß auch die Zurückweisung der falschen Gesetzeserfüllung der Pharisäer dem Zweck dieser Gesetzesauslegung Christi nicht fremd war, und wir finden damit nur bestätigt, was wir ohnehin aus der An-

knüpfung derselben an V. 20. und dem Gedankenverhältniß dieses Verses zu den vorigen erhoben haben. Die zu Gunsten der herrschend gewordenen Ansicht erfundene ablativische Fassung des τοῖς ἀρχαίοις verwerfe ich mit der Mehrzahl der neueren Ausleger und selbst vielen von denen, welche jene Ansicht theilen, und berufe mich dafür auf die von ihnen zur Genüge besprochenen Gründe. Wir werden aber eben darum uns auch nicht mit der tholuck'schen Auffassung befreunden können, welche zwar jenen doppelten Gesichtspunct des Erlösers bei seiner Gesetzesauslegung zugibt, aber doch denselben im Einzelnen nicht genügend zur Geltung bringt und namentlich dem Gegensatze gegen das alttestamentliche Gesetz selbst seine principale Stellung nicht klar genug zugesteht [a]).

Es fehlt aber auch unserer Auffassung unter den neueren Auslegern nicht an namhaften Vertretern, und wenn wir unter ihnen vor Allem Neander nennen, so geschieht es schon deßhalb, weil derselbe, wenn auch nur gelegentlich, anerkannt hat, daß dieselbe jene altprotestantische Auffassung nicht aus-, sondern einschließt [b]), während dieselbe bei andern nur schlechthin negirt wird [c]). Und dennoch scheint dieselbe auch heute noch an derselben Klippe scheitern

a) Vgl. a. a. O. S. 174. Auch Hofmann in seinem Schriftbeweis (I. S. 525.) verbindet beide Gesichtspuncte.

b) Wenn Christus den Gegensatz gegen das alte Gesetz überhaupt aufstellt, sagt Neander a. a. O. S. 395. Anm., so hängt es damit auch recht gut zusammen, daß er zugleich den Gegensatz gegen die pharisäische Auffassung und Anwendung des Gesetzes hervorhebt; denn diese war es ja, welche nicht in den Geist einging, der von dem alten Gesetze ins neue überführt, in diesem seine Erfüllung findet, sondern den Buchstaben, die beschränkte, particuläre Form auf eine einseitige, ausschließliche Weise festhielt.

c) Vgl. Bleek, über die Stellung der Apokryphen des A. T. zum christl. Kanon Studien und Krit. 1853. Jahrg. Heft 2. S. 307: „Christus bezeichnet das jüdische Sittengesetz überhaupt, nicht bloß nach der Auffassung und Behandlung, die es von Seiten der späteren Schriftgelehrten erfuhr, sondern auch in der Gestalt, in der es von Moses selbst dem Volke verkündigt war, als dem Standpuncte des Reiches Gottes nicht mehr entsprechend", und Delitzsch, neue Untersuchungen über Entstehung und Anlage der kanonischen Evangelien. I. S. 77: „die Kritik des Gesetzes wendet sich hier überall nicht gegen den pharisäischen Mißverstand des Gesetzes, sondern gegen — das Gesetz selbst."

zu müssen, an der ihre Fassung in der katholischen Exegese gescheitert ist, nämlich an der unbedingten Erklärung Christi, daß er gekommen sey, das Gesetz nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen (V. 17.). Ist die Gesetzesauslegung Christi der Art, daß sie in Wahrheit nicht eine Auslegung desselben, sondern einen Gegensatz gegen das mosaische Gesetz bezweckt, so scheint ein solches Thun kein anderes als ein auflösendes zu seyn und der Herr mit sich selbst in Widerspruch zu treten. Oder wie will man es anders fassen, wenn Bleek a. a. O. meint, Christus bezeichne das jüdische Sittengesetz als dem Standpuncte des Reiches Gottes nicht entsprechend, wenn Neander meint, „der Geist des Gesetzes sey (d. h. im mosaischen Gesetze) nicht zur freien, vollständigen Entwickelung gelangt, er werde noch — gehemmt und in beschränkende Formen eingeengt, erst durch Christus werde das Gesetz aus diesen Schranken und beengenden Formen heraus zu seiner freien und vollen Entwickelung gebracht" [a]), ja, wenn selbst Delitzsch noch a. a. O. von einer „Kritik des Gesetzes" redet? War etwas im mosaischen Gesetz dem neutestamentlichen Standpuncte wirklich absolut nicht entsprechend, trug es eine beschränkende, hemmende Form und Schranke an sich, gab es in ihm wirklich ein Object für eine negative Kritik, so mußte nothwendig die erfüllende Thätigkeit Christi mindestens zugleich eine auflösende seyn, und doch will er die seine in ausschließlichem Sinne als eine erfüllende und nicht auflösende gehalten wissen. Wir gestehen aber gern zu, daß bei Delitzsch nur der Ausdruck, den er gewählt hat, mißverständlich ist; denn unmittelbar vorher spricht er den Grundsatz aus, von dem auch wir nothwendig ausgehen zu müssen glauben: „das Wesen der neutestamentlichen δικαιοσύνη ist unmöglich ein anderes, als das Wesen der alttestamentlichen, die Gesetzgebung Christi auf dem Berge und die Gesetzgebung Jehovah's vom Sinai sind von schlechthin identischem Wesen." Geht man aber hiervon aus, so kann schlechterdings nicht ein Gegensatz von Christo bezweckt seyn, der sich gegen die Substanz des Gesetzes richtet, es kann sich nur, wie es auch Delitzsch ganz rich-

a) Vergl. a. a. O. S. 390 f. und die ganz ähnlichen Erklärungen S. 147. 394.

tig bezeichnet, um die Erscheinungsform handeln, in welcher sich der Wille Gottes im alten Bunde offenbarte, und welcher Christus eine neue Form entgegenstellt, die, weit entfernt, das Gesetz seinem Wesen nach aufzuheben, dasselbe wirklich erfüllt. Hiermit erst haben wir eine Kategorie gewonnen, um darauf den fraglichen Gegensatz zurückzuführen, die über den rein quantitativen Gegensatz des vollkommneren und weniger vollkommenen Gesetzes, wie ihn die katholische Exegese darbietet, weit hinausführt, und auf diese Kategorie weisen mehr oder weniger auch die neueren Versuche, denselben bestimmter zu formuliren, zurück. Wir müssen aber diese Versuche einer eingehenden Prüfung unterwerfen; denn so viel ist gewiß, daß wir bei jener allgemeinen Bestimmung nicht stehen bleiben dürfen, wenn sich aus der richtigen Fassung des von Christo bezweckten Gegensatzes ein fruchtbares Princip für die Exegese seiner Aussprüche ergeben soll.

Gehen wir auch hier von Neander aus. „Es ist der Gegensatz", sagt er a. a. O. S. 395, „zwischen dem Gesetze, das sich auf die äußere That, und dem Gesetze, das sich nur auf die Gesinnung bezieht und in derselben seine Erfüllung erhält." Diese Formulirung des Gegensatzes hat aber ihre großen Bedenken. Hat denn das mosaische Gesetz wirklich nur die äußere That gefordert? Trägt es nicht das Gebot der vollkommenen Gottes- und Nächstenliebe in sich? Hat es nicht das Verbot der bösen Begierde ausdrücklich in den Dekalog aufgenommen? Hören wir, wie Baur hierüber in seinem neuesten Werke urtheilt. Er findet auch „das vom Mosaismus wesentlich verschiedene neue Princip darin", daß „dem Aeußeren das Innere, der bloßen That als solcher die Gesinnung als das gegenübergestellt wird, was allein dem Thun des Menschen seinen wahren sittlichen Werth gibt." Er kann sich freilich nicht verbergen, daß „das Gesetz dieß zwar auch enthält", aber er meint, daß es dasselbe nur an sich enthalte, es nicht ausdrücklich als Princip des Sittlichen ausspreche und so den quantitativen Gegensatz von selbst zum qualitativen erweitere[a]). Der ganze Gegen-

a) Vergl. Baur, das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, S. 28.

satz besteht also darin, daß Christus ausgesprochen hat in seiner principiellen Bedeutung, was in dem Gesetz zwar auch gegeben war, aber ohne diese ausdrückliche Hervorhebung. Und doch sagt Baur selbst unmittelbar vorher, daß „dieses Allgemeine bei Christo nie als solches in seiner abstracten Allgemeinheit ausgesprochen wird", und Plank hat dieß nicht nur anerkannt, sondern noch ausdrücklich als Behauptung aufgestellt, auch Christus habe dieß Princip noch nicht in seiner Allgemeinheit gehabt, es sey bei ihm nur Sache unmittelbaren Lebens gewesen, er habe es noch nicht in seiner Allgemeinheit, namentlich nicht im Gegensatze zum mosaischen Gesetze ausgesprochen [a]). So zerfließt aber offenbar der eben gesetzte Gegensatz bei näherer Betrachtung uns unter den Händen. Auf der einen Seite ist das richtige Princip, nur noch nicht in seiner Allgemeinheit erkannt und ausgesprochen, auf der andern Seite ebenso; wie kann nun noch Christus mit einem „ich aber sage euch" seine Gebote den mosaischen gegenüberstellen? So gewiß es nun auch richtig ist, daß Christus dieß Princip nicht im Gegensatz zum mosaischen Gesetze ausgesprochen hat — das konnte er ja gar nicht, weil das mosaische Gesetz dieß Princip selbst in sich trug, und weil Christus sich dessen vollkommen bewußt war, daß er nicht gekommen sey, dasselbe aufzulösen —, so gewiß ist es auf der andern Seite unrichtig, wie wir sehen werden, daß er dasselbe nicht in seiner Allgemeinheit ausgesprochen haben soll [b]). Aber das muß ein Jeder zugeben, und damit kommen wir zu dem zweiten Puncte, auf welchem wenigstens die Unanwendbarkeit jener Formulirung des Gegensatzes auf das vorliegende exegetische Problem über allen Zweifel klar wird, daß in unserem Abschnitte dieses Princip nicht in seiner Allgemeinheit ausgesprochen wird. Ja, wir müssen noch weiter gehen. Beziehen sich denn die Gebote Christi in unserem Abschnitte wirklich nur auf die Gesinnung, wie Neander behauptet. Ich will nicht von dem Verbot der Schimpfrede, des begehrlichen Blicks, von dem Gebot der Ueberlassung von Wange und Mantel und

a) Vergl. Plank, das Princip des Ebionitismus. Theolog. Jahrbüch. 1843. S. 11.

b) Vergl. vorläufig Matth. 22, 37—40., auf welche Stelle wir weiter unten zurückkommen werden.

des Gebets für die Feinde reden; denn hier mag man noch mit einigem Schein sagen, der Zusammenhang rede nur von einem Thun, das durch die dabei oder zuvor genannte Gesinnung seinen Werth oder seine Verurtheilung erhält — obwohl auch dieß in dem dritten Falle nicht einmal anwendbar ist —; aber wie steht es denn mit dem Verbot der Wiederverheirathung Geschiedener und mit dem Verbot des Eides? — Sind da nicht äußere Thaten verboten, genau wie die im mosaischen Gesetze verlangten und verbotenen? Neander hat diese Schwierigkeit wohl gefühlt, und eben darum leitet er an dieser Stelle aus seiner Fassung des Gegensatzes das allgemeine Princip ab, das der Exegese alles Einzelnen als Norm dienen soll. „Es ergibt sich hieraus", sagt er a. a. O. S. 395 f., „für die Auffassung des Einzelnen die Regel, daß, wo ein äußerliches Thun bezeichnet wird, dieß immer nur als Anschaulichmachung der verlangten Gesinnung, welche allein durch diese Gesetzgebung in Anspruch genommen wird, aufzufassen ist, und daß nur dann das bezeichnete äußerliche Handeln buchstäblich gemeint seyn kann, wenn es als nothwendiger Ausdruck der bezeichneten Gesinnung erscheint." Und sachlich ganz ebenso erklärt sich Bleek[a]). Allein wir fragen mit Recht: wer gibt das Recht zu dieser Auslegung? Das exegetische Princip, wonach die Gebote Christi aufzufassen sind, kann doch nur gewonnen werden, wenn aus ihnen selbst der Gegensatz, den sie zu den Geboten des alten Bundes bilden, erhoben ist. Wenn aber nun die Fassung dieses Gegensatzes, aus welcher dasselbe gewonnen werden soll, aprioristisch festgestellt wird und die Inconsequenzen derselben mit dem vorliegenden Thatbestande der Worte Christi durch Hineintragung dieser exegetischen Gesichtspuncte erst gehoben werden sollen, so dreht sich doch offenbar diese ganze Beweisführung in einem Cirkel. Ferner, wenn den Geboten Christi, welche sich auf äußere Thaten beziehen, der Kanon zu Gute kommen soll, daß in ihnen nur Veranschaulichungen einer Gesinnung zu

---

a) Es heißt a. a. O. S. 307: „Christus geht überall auf die Gesinnung zurück und will danach den sittlichen Werth der Handlung beurtheilt wissen, indem, wo er selbst äußerliche Handlungen nennt, meistens der Zusammenhang es nicht verkennen läßt, daß sie nur als Exemplificationen zur Veranschaulichung der Gesinnung gemeint werden, welche er ans Herz legen will."

sehen sind, warum soll denn derselbe Kanon nicht auch auf die alttestamentlichen Gebote angewandt werden? Und wenn dieses geschieht, wo bleibt dann wieder der beabsichtigte Gegensatz, den Christus mit seinem immer wiederholten „ich aber sage euch“ doch so scharf markirt? — Wir sehen also, daß diese Fassung des fraglichen Gegensatzes nicht genügen kann. Aber wir wollen damit nicht geleugnet haben, daß in ihr ein Moment der Wahrheit liegt. Ist es doch wenigstens vielfach allerdings der Fall, „daß dem Aeußeren das Innere, der bloßen That als solcher die Gesinnung gegenübergestellt wird“, wie Baur a. a. O. sagt, und warum dieß geschieht, das, hoffen wir, wird sich bei der richtigen Fassung des Gegensatzes ungesucht ergeben; nur ist dieses erst die Folge dessen, worin die Wurzel jenes Gegensatzes ruht, und nicht darin die Wurzel, das Princip selbst zu suchen.

Gehen wir zur Prüfung einer zweiten Formulirung über, durch welche man jenen Gegensatz der Substanz und der Erscheinungsform des Gesetzes näher zu bestimmen versucht hat. Man hat nämlich auch hierauf den Gegensatz von Geist und Buchstaben anzuwenden versucht. Delitzsch nennt a. a. O. S. 76. ausdrücklich die buchstäbliche Erscheinungsform als diejenige, welche „der Bergprediger zu zerschlagen hatte, um das schlechthin gute und heilige Wesen des Gesetzes zu entbinden, um in der Aeußerlichkeit seines Buchstabens die Tiefe seiner Innerlichkeit zu zeigen und es so geistlich auszulegen. Denn der noch ungebrochenen menschlichen Natürlichkeit gegenüber konnte sich das heilige Wesen des alttestamentlichen Gesetzes nur in dem steinernen Buchstaben fixiren“ [a]). Es will mir aber nicht recht einleuchten, wie diese Kategorie auf den vorliegenden Gegenstand passen soll. Wenn Paulus den Gegensatz der Gesetzesökonomie und der Gnaden-

---

a) Wir befinden uns hier in vollkommener Uebereinstimmung mit Hofmann, der a. a. O. S. 526. ausdrücklich sagt: „In alle dem wird keineswegs das sinaitische Gesetz vervollkommnet, am allerwenigsten so, daß es auf die Normirung der Gesinnung ausgedehnt würde; — wo eine Vertiefung der sittlichen Förderung geschieht, da wird nicht die Gesinnung durch ein Gesetzeswort normirt, sondern nur auf feinere Sünden gleicher Art oder auf die Handlung überhaupt, von welcher im Gesetze nur ein Mißbrauch verboten ist, wird das Verbot desselben ausgedehnt.“

anstalt des neuen Testaments 2 Kor. 3, 6. durch die Kategorie von Buchstabe und Geist näher charakterisirt, so wird es Niemand bezweifeln, daß — so viel auch jener Spruch in anderem Sinne gebraucht und mißbraucht ist und wird, der Apostel gar nichts Anderes meinen kann, als den Gegensatz des von außen her befehlenden und richtenden Buchstabens und des von innen heraus das neue Leben wirkenden göttlichen Geistes, der durch die Gnade den Gläubigen verliehen wird. Davon aber kann hier doch in keiner Weise die Rede seyn, wo ein in Buchstaben gefaßtes Gesetz sich dem andern in Buchstaben gefaßten entgegenstellt. Oder sollen wir das eine Mal mit unserer Exegese beim Buchstaben bleiben, das andere Mal mit Geringschätzung des Buchstabens uns bloß an den Geist der Gebote Christi halten? Dann wird ja wieder der Gegensatz, den wir exegetisch erheben sollten, erst durch die Exegese hineingetragen, und wir kommen wieder auf den Gegensatz der buchstäblichen und geistigen Exegese zurück, wovon wir schon oben gesprochen haben. Soll also dieser Gegensatz irgend faßbar und für unsern Zweck anwendbar gemacht werden, so müssen wir, wie es Tholuck in anderer Beziehung gethan hat, um daraus einen exegetischen Kanon zu gewinnen, denselben auch hier näher bestimmen als den Gegensatz des einzelnen Schriftwortes und des gesammten Schriftinhaltes. Diesen Gedanken hat neuerdings Hofmann geltend gemacht. „Jesus", sagt er a. a. O. S. 525., „lehrt weder bloß den richtigen Sinn der sinaitischen Gebote der pharisäischen Mißdeutungen und Verkümmerungen gegenüber, noch gibt er ein vollkommneres Gesetz, als das sinaitische gewesen, sondern im Gegensatz gegen die pharisäischen Schriftgelehrten, welche die Pflicht auf das einzelne Gebot und Verbot in seiner Einzelheit und Buchstäblichkeit beschränkten, lehrt er den einigen Willen Gottes an die Menschen, wie ihn die einige und ganze Schrift bezeugt, und stellt der einzelnen, von den Schriftgelehrten nur in der Beschränktheit ihres Wortlauts gefaßten Satzung den Sinn des göttlichen Gesetzgebers entgegen." Es liegt auch hierin unzweifelhaft ein richtiges Moment angedeutet, das wir werden zur Geltung bringen müssen. Denn nur, wenn wir darauf achten, wie der Herr in seiner Gesetzesauslegung über die Grenzen des Dekalogs nicht nur, sondern

auch des in engerem Sinne von Moses gegebenen Gesetzes hinausgreift, und damit hinein in den Gesammtreichthum heiliger Schrift, als der Offenbarung des göttlichen Willens, wird es sich nachweisen lassen, wie seine Gebote sich in ihrer Substanz vollkommen eins wissen mit dem im alten Bunde geoffenbarten Gotteswillen; allein auch hier, wie bei jenem ersten Falle, müssen wir sagen: dieß ist erst die Folge, nicht aber die eigentliche Wurzel des Gegensatzes, um den es sich hier handelt. Diesen selbst müssen wir anders zu bestimmen suchen, weil wir bereits aus dem Vorherigen erkannt haben, daß es sich hier um einen qualitativen, nicht bloß um einen quantitativen Gegensatz handelt. Und auf einen solchen führt doch das Verhältniß der ganzen Schrift zu ihren Theilen lediglich zurück. Greift Christus, um sein „ich aber sage euch" den Worten des mosaischen Gesetzes entgegenzustellen, in den Gesammtschatz der heiligen Schrift alten Bundes, so muß doch in dieser selbst jener Gegensatz liegen, und unsere Frage nach dem eigentlichen Wesen jenes Gegensatzes ist durch jene Bestimmung nicht gelöst, sondern nur auf ein anderes Gebiet hinübergespielt.

Treten wir jetzt der positiven Beantwortung dieser Frage näher. Neander hat bereits selbst das Lösungswort für dieselbe ausgesprochen, indem er den fraglichen Gegensatz näher bestimmt als den des juridischen und des ethischen Standpunctes [a]). Aber weil bei ihm diese Formulirung nur als eine andere Fassung der von uns als ungenügend erwiesenen erscheint, tritt die Nothwendigkeit recht klar zu Tage, uns über die Bedeutung dieses Gegensatzes nach allen Seiten hin zu verständigen. — Das Sittengesetz ist der unmittelbare Ausdruck des heiligen und vollkommenen Gotteswillens, wie sich derselbe an die freie Selbstbestimmung des Individuums wendet. Wo es sich um diesen handelt, da allein tritt der sittliche Standpunct in seiner vollen Reinheit hervor. Auf diesem Standpuncte eignet allen Geboten der Charakter der Absolutheit, der völligen Unbedingtheit. Es ist hier am Orte, gegen Baur und Plank aufs entschiedenste hervorzuheben, daß Christus auf diesem Standpuncte wirklich gestanden,

---

a) A. a. O. S. 395.

daß er das sittliche Princip in seiner vollen Allgemeinheit und Absolutheit ausgesprochen hat. Er thut es eben in der schon oben angezogenen Stelle Matth. 22, 37—39., und gerade an dieser Stelle spricht er es aus, daß dieses sittliche Princip in dem alttestamentlichen Gesetze seinen vollen Ausdruck gefunden hat. Er stellt es auf mit den Worten desselben aus 5 Mos. 6, 4. und 3 Mos. 19, 18. und fügt ausdrücklich hinzu, daß dieß die Summe des Gesetzes und der Propheten sey (22, 40.). Hätte sich also auch Christus nicht, wie er es Matth. 5, 17. thut, über die bleibende Verbindlichkeit des alttestamentlichen Gesetzes und über seine erfüllende Thätigkeit ihm gegenüber ausgesprochen, diese Stelle gäbe uns aufs Neue die vollste Gewißheit, daß Christus die Gerechtigkeit, die er fordert, der Substanz nach als völlig identisch mit der Gerechtigkeit des alten Testaments gewußt und bezeichnet hat.

Es kann aber Niemanden entgehen, daß die Form, in welcher der heilige Wille Gottes im alten Testamente geoffenbart ist, keineswegs überall das Gepräge dieses absoluten Sittengesetzes an sich trägt, derselbe erscheint vielmehr in der Form „eines bürgerlichen und religiösen Grundgesetzes", wie es Tholuck, wenn auch nur in einem einzelnen Falle, treffend bezeichnet[a]), für das theokratische Volk. Damit aber ist der göttliche Gesetzgeber von dem sittlichen auf den juridischen Standpunct übergegangen. Wendet sich auf jenem der heilige Wille Gottes an den freien sittlichen Willen des Individuums, so wendet er sich auf diesem an den durch die Gemeinschaft des Volkslebens, in welchem der Einzelne steht, bedingten Willen und muß darum selbst in die Form der Bedingtheit und Beschränktheit eingehen, die damit nothwendig gegeben ist. Auf diesem Standpuncte tritt an die Stelle des unbeschränkten subjectiven Liebeswillens die objective Schranke von Recht und Pflicht, an die Stelle der allein in die Tiefen des Menschenherzens blickenden Gerechtigkeit Gottes der Urtheilsspruch des menschlichen Richters, der nur kennt und nur erkennen kann über das, was vor Augen liegt, und darum geschieht es, daß auf diesem Stand-

a) A. a. O. S. 181.

puncte an Stelle der Gesinnung die äußere That gefordert, verboten und gerichtet wird.

Um aber die volle Tragweite dieses Gesichtspunctes zu würdigen, müssen wir noch auf zweierlei aufmerksam machen. Einmal ist damit, daß der heilige Wille Gottes sich in der Form eines Volksgesetzes und seiner Rechtsordnung offenbart, nothwendig gegeben, daß er der Ausdruck des Rechtes und Gesetzes für ein bestimmtes Volk ist. Denn Recht und Gesetz in seiner concreten Realität kann es ja nur in und an einem bestimmten Volke geben, und „indem das absolut gute und heilige Wesen des alttestamentlichen Gesetzes sich zunächst nur als heiligende Lebensordnung eines einzelnen Volkes zur Erscheinung bringen kann, muß es in die nationale Schranke eingehen" [a]). Das ist es auch, was Neander die beschränkte particularistische Form und was Bleek den beschränkten nationalen Standpunct des Gesetzes nennt; nur darf man nicht vergessen, daß dieß nicht eine neue Schranke neben der durch den juridischen Standpunct gegebenen, sondern daß es die mit demselben nothwendig gesetzte ist. Aber dennoch ist es nothwendig, dieß besonders hervorzuheben, weil gerade diese Nothwendigkeit die Erscheinungsform des göttlichen Willens auf dem rechtlichen Standpuncte wieder in besonderer Weise bedingen wird. — Allein wir müssen noch einen Blick auf die ganz entgegengesetzte Seite der Sache werfen. Denn wie einerseits die Erscheinung des Gesetzes im alten Bunde als Volksgesetz demselben nothwendig einen particularistisch-nationalen Charakter gibt, so ist andererseits die Gemeinschaft des Volkslebens welches dadurch geregelt werden soll, doch auch wieder nur eine Individualisirung des allgemein menschlichen Gemeinschaftslebens und steht mit diesem unter denselben Bedingungen. Wie also in dem menschlichen Gemeinschaftsleben überhaupt der Wille des Individuums nicht mehr als sittlich freier, sondern als durch diese Gemeinschaft in ihrer jeweiligen Beschaffenheit, näher in ihrer nun einmal durch das Vorhandenseyn der Sünde bestimmten Beschaffenheit, bedingter wirkt, so wird auch der Wille Gottes, sofern er sich an diesen bedingten Willen wendet, sich nicht mehr

---

a) S. Delitzsch a. a. O. S. 76.

offenbaren wie auf dem absoluten Standpuncte des Sittengesetzes, sondern in der besonderen Form, die diesem durch die vorhandene Sünde bedingten Gemeinschaftsleben entspricht. Und damit sind wir bei der tiefsten Wurzel des Gegensatzes angelangt, um den es sich hier handelt. Denn daß der Wille Gottes sich als Gesetz für ein einzelnes Volksleben in seiner nationalen Bedingtheit offenbart, das hat eben seinen tiefsten Grund darin, daß das Individuum nicht mehr isolirt dasteht in seiner freien sittlichen Selbstbestimmung, sondern verflochten in und bedingt durch das sündliche Gesammtleben der Menschheit, der es angehört.

Also: es findet sich in dem alttestamentlichen Gesetze der heilige Wille Gottes geoffenbart in der Form des Sittengesetzes nach seiner vollen Absolutheit; es findet sich aber auch, und zwar überwiegend, derselbe geoffenbart in der Form einer Rechtsordnung für das Volksleben Israels, wie es durch die nationale Eigenthümlichkeit dieses bestimmten Volkes einerseits und durch die allgemein menschliche Eigenthümlichkeit desselben als eines sündhaften Gesammtlebens andererseits bedingt ist. Gerade auf dieses doppelte Bedingtseyn legen wir aber den Hauptaccent. Handelte es sich nämlich wirklich nur um den reinen Gegensatz des sittlichen und des rechtlichen Standpunctes, so kämen wir über die rein quantitative Kategorie des Mehr und Minder eigentlich in der That nicht hinaus. Alles, was auf dem abstract-rechtlichen Standpuncte Gebot ist, wird es auch auf dem sittlichen seyn, nur daß auf dem sittlichen ein Mehreres gefordert wird, wie das Innere neben dem Aeußeren, die Gesinnung neben der That. Dann hätte also Christus dieses auf rechtlichem Standpuncte vorhandene Minus durch seine πλήρωσις nur zu ergänzen gehabt, und da das Supplement bereits in der Schrift des alten Testaments sich vorfand, hätte er in der That nur das Einzelne aus dem Ganzen vervollständigt, wie Hofmann es auffaßt. Achten wir aber auf jene doppelte Bedingtheit, die dem rechtlichen Standpuncte des alttestamentlichen Volksgesetzes nothwendig anhaftet, so ist es klar, daß hier ein wirklicher Gegensatz zu Tage tritt, sofern jene physisch gesetzte Schranke der Nationalität ebensowohl wie die ethisch gesetzte der menschlichen Sündhaftigkeit die Offenbarung des heiligen Gotteswillens in einer Weise bedingt, die sich nicht nur quantitativ, sondern auch

qualitativ von der unbedingten Offenbarung desselben im Sittengesetze unterscheidet, wie an den von Christo gegebenen Beispielen erhellen wird. Es wird uns nun freilich sofort der Einwurf entgegengehalten werden, ob es denn zwei Willen Gottes gäbe, die in einen, wenn auch immer relativen, Gegensatz mit einander treten könnten; allein derselbe erledigt sich, sobald wir bedenken, daß allerdings, sobald Gott sich selber gegenüber einen wirklich freien Willen setzt und sobald derselbe sich aus seiner Einheit mit Gott loslöst und ihm sich entgegenstellt, d. h. sündigt, die Nothwendigkeit und damit auch die Möglichkeit eines solchen doppelten Willens gesetzt ist, nämlich eines absolut freien und eines durch die menschliche Freiheit so oder so bestimmten. Wir maßen uns hier nicht an, die dogmatischen Schwierigkeiten zu lösen, welche sich auf diesem Standpuncte ergeben, wir stehen aber fest auf dem thatsächlichen Boden der göttlichen Offenbarung und behaupten, was auf ihm als factisch verkündet wird, könne nicht in sich widersprechend und unmöglich seyn. Es beruht aber in der That hierauf die ganze, in der Schrift thatsächlich und lehrhaft dargelegte, göttliche Heilsökonomie, in der sich eben der heilige Liebeswille Gottes gerade so offenbart, wie er sich offenbaren muß um der vorhandenen Sünde willen und durch sie bestimmt. Die ganze Art aber, wie Gott das israelitische Volksleben in seiner nationalen Bedingtheit von den andern Völkern aussonderte oder erwählte und es durch ein ihm eigenthümliches Gesetz regelte, wie er in diesem Gesetze sich pädagogisch herabließ zu einem der Sünde verfallenen Gemeinschaftsleben und in die Bedingungen desselben eintrat, ist ja nichts Anderes, als der erste Act jener heilsökonomischen Thätigkeit Gottes, in welcher sich der durch die menschliche Sünde bedingte Liebeswillen Gottes offenbart. Und weil also die Art, wie das Gesetz dem Volke Israel durch Moses gegeben ist, aus demselben heiligen Gotteswillen herstammt, welcher der Grund des absoluten Sittengesetzes ist, so muß vor Allem jeder Gedanke daran aufgegeben werden, als sey jene Bedingtheit seiner Erscheinungsform irgend ein Mangel, eine Unvollkommenheit, während sie doch nur die den vorliegenden Verhältnissen gerade entsprechende Vollkommenheit ist.

Aber insofern behält jenes Bedenken allerdings sein volles

Recht, als sich dieser relative Gegensatz niemals zu einem absoluten steigern kann. Es muß das durch diesen bedingten Willen Gottes Gesetzte immer irgendwie, wenn auch erst auf den durch die göttliche Pädagogie erwählten Umwegen, dazu dienen, jenen ursprünglich absoluten, heiligen und vollkommenen Gotteswillen zu realisiren. Ja, es muß, richtig aufgefaßt, jener Wille immer zugleich in einer Weise erfüllt werden können, welche diesem seiner Substanz nach keinen Eintrag thut. Damit ist aber gegeben, daß dem Gesetze, welches jenen bedingten Willen Gottes offenbart, der Charakter des Provisorischen anhaftet und daß der, welcher in der Fülle der Zeit erschienen war, die Aufgabe hatte, ihm gegenüber den absoluten Willen Gottes, wie er sich im Sittengesetze offenbart, zu promulgiren, und in seiner unantastbaren ewigen Gültigkeit einzuschärfen. Wir sagen mit voller Absicht nicht, daß er erschienen war, jenem Provisorium ein Ende zu machen; denn dieß kann ja erst dann vollkommen geschehen, wenn die Sünde, die dasselbe veranlaßt hat, völlig abgethan ist, und das kann erst bei der Wiederkunft Christi geschehen; aber er mußte das Provisorische des im mosaischen Gesetze Gebotenen in seiner Endlichkeit zum Bewußtseyn bringen, er mußte das letzte Ziel, das ewig und unveränderlich dem freien Willen des Individuums vorgesteckt blieb, wieder vors Auge rücken, damit in demselben Maße, in dem der Proceß der Befreiung des Individuums, wie der Gesammtheit von den durch die Sünde gesetzten Schranken fortschritt, es diesem Ziele zustrebe und bei der Erfüllung jenes Gotteswillens in seiner bedingten Erscheinungsform nie die Erfüllung dieses übergreifenden absoluten Gotteswillens außer Augen lasse, wie sie durch die Wiedergeburt aus dem Geiste ermöglicht ward; kurz, er mußte das Ideal des Sittengesetzes wieder aufrichten gegenüber dem Rechtsgesetz des alten Bundes.

Das hat Christus in seiner Gesetzesauslegung gethan. Aber warum, wenn doch in der That dieses Ideal auch in dem alttestamentlichen Gesetze niedergelegt war? Die Antwort auf diese Frage lenkt unsern Blick von dem einen Gegensatze, den Christus im Auge hat und der mit der Eigenthümlichkeit des alttestamentlichen Gesetzes selbst gegeben war, zu dem andern hinüber, zu der falschen Gesetzeserfüllung der Schriftgelehrten und Pharisäer. Sie

waren es, die, unfähig oder ungeneigt, die Idealität jenes reinen Sittengesetzes zu fassen, sich allein an die Erscheinungsform des Gesetzes hielten, welche zwar auch göttlichen Ursprungs war, aber unter dem Vorbehalte, wenn die Zeit erfüllt wäre, der Offenbarung des absoluten, heiligen Gotteswillens Platz zu machen; sie waren es, welche, die Zeichen der Zeit nicht verstehend, den göttlichen Willen nur in jener seiner Bedingtheit erfüllen wollten zu einer Zeit, wo diese Bedingtheit als endliche, provisorische dargethan ward; sie waren es, welche mit scheinheiligem Eifer sich und Andern das Joch jenes Rechtsgesetzes aufbürden wollten, um unter diesem Vorwande sich dem Joche des absoluten Sittengesetzes zu entziehen, und dadurch in dem Willen Gottes einen absoluten Gegensatz aufrichteten, wie er nimmer bestehen konnte. Um ihretwillen hat Christus in der Bergpredigt jenen Gegensatz herausgestellt, wie die Anknüpfung seiner Gesetzesauslegung an 5, 21. es uns erwiesen hat.

Wir haben diesen allgemeinen Gesichtspunct, unter dem wir die Gesetzesauslegung zu betrachten haben, vorangestellt, weil er sich aus dem Wesen des alttestamentlichen Gesetzes allerdings a priori feststellen läßt, wenn wir auch nicht leugnen wollen, daß er factisch durch die Betrachtung des Einzelnen gewonnen ist und an ihr allein sich bewähren kann. Versuchen wir nun auf dieser Basis den exegetischen Kanon aufzustellen, der uns zum richtigen Verständniß der einzelnen Gebote Christi den Schlüssel geben soll, so wird derselbe unmittelbar in der Formulirung des Zweckes enthalten seyn, den Christus in seiner Gesetzesauslegung befolgte. Er lautet also:

Christus hat in der Bergpredigt gegenüber dem in der Form eines Volksgesetzes, wie es durch die nationale Eigenthümlichkeit des Volkes Israel und durch die Sündhaftigkeit des allgemein menschlichen Gesammtlebens bedingt war, im alten Testamente geoffenbarten Gotteswillen den ebenfalls im alten Testamente geoffenbarten heiligen Gotteswillen, wie er sich in dem absoluten Sittengesetze darstellt, aufgerichtet, nicht um das letztere sofort, ehe noch die Bedingungen, welche jene Offenbarungsform nothwendig machten, gehoben waren, ausschließlich ins Leben einzuführen a), sondern

a) Es ist hier der Ort, wo wir uns mit einer sehr verbreiteten Auffassungsweise der hierher gehörigen Gebote Christi auseinandersetzen müssen, die zu berück-

um der falschen pharisäischen Gesetzeserfüllung, welche sich an jene provisorische Offenbarungsform hielt, gegenüber das Sittengesetz in seiner vollen Absolutheit als das Ziel hinzustellen, dem sich das Individuum fortschreitend anzunähern hat in dem Maße, als seine, sowie der Gesammtheit durch die Erlösung begonnene und sicher fortschreitende Befreiung von jenen Bedingungen, die es bisher verhinderten, es ermöglicht, und zugleich als das Regulativ, worin die Art der Erfüllung jenes bedingten Gotteswillens ihre bleibende und unvergängliche Norm hat.

Versuchen wir nun, ob sich dieser Schlüssel bei der Erklärung des Einzelnen bewähren wird.

Das erste Beispiel seiner Gesetzesauslegung entlehnt Chri-

---

sichtigen, unsere bisherige Darstellung ohne eine störende Unterbrechung noch nicht erlaubte. Man behauptet nämlich und namentlich Olshausen hat diesen Gesichtspunct sehr stark hervorgehoben —, alle hier gegebenen Gebote hätten ihre volle Bedeutung ohne Restriction nur im Reiche Gottes, außer demselben sey keines buchstäblich anwendbar. Man versteht unter dem Reiche Gottes dann offenbar das von der Sünde befreite menschliche Gesammtleben, und es liegt darin unzweifelhaft ein richtiges Moment. Denn wir selbst haben ja es oben ausgesprochen, daß erst, wenn die Sünde, welche in letzter Instanz jene bedingte Offenbarungsform des göttlichen Willens veranlaßte, völlig aufgehoben ist, die unbedingte Erfüllung des absoluten Sittengesetzes in ihr volles Recht eintreten kann. Und doch zeigt die Betrachtung der einzelnen Gebote Christi, daß dieser Gesichtspunct nicht völlig auf sie paßt. Die Verbote des Zorns und der Schimpfrede, des Rechtsuchens gegen Beleidigung und unbilligen Anspruch haben offenbar gar keinen Sinn in einer Gemeinschaft, die bereits von der Sünde befreit ist, also zu ihrer Ausübung gar keine Veranlassung mehr bietet. Und was soll man sagen von dem Ausnahmefall des Ehebruchs, den Christus 5, 32. berücksichtigt, und der doch in einem sündlosen Gemeinleben unmöglich mehr vorkommen kann? Dazu kommt nun, daß die Gesetzgebung Christi sich in keiner Weise als eine solche bezeichnet, die erst für eine noch fern liegende Zukunft in Gültigkeit treten soll. Darum aber meinten wir mit vollem Recht geltend machen zu müssen, daß die Erfüllung des von Christo dem Rechtsgesetz des alten Bundes entgegengestellten Sittengesetzes schon jetzt in irgend einem Maße möglich seyn muß, sey es nun, daß die durch die Erlösung begonnene Befreiung des Gesammtlebens von der Sünde fortschreitend dieser Möglichkeit Raum gibt, sey es, daß die Befreiung des Individuums von der Sünde eine Erfüllung jenes Rechtsgesetzes, so weit es noch festgehalten werden muß, ermöglicht, welche mit den Forderungen des absoluten Sittengesetzes nicht in Widerspruch tritt.

fus aus dem fünften Gebote. Wir haben Matth. 5, 21. die Worte desselben genau so wiedergegeben, wie sie der Dekalog selbst darbietet, 2 Mos. 20, 13. Was den offenbar traditionellen Zusatz anlangt: wer aber tödtet, der soll dem Gerichte verfallen seyn, so ist dieser ebenfalls dem Gesetze entlehnt, das nach 5 Mos. 16, 18. in jeder jüdischen Stadt ein Untergericht etablirte und diesem offenbar nach 5 Mos. 21, 2. die Cognition des in Rede stehenden Verbrechens zuwies. Dieser Zusatz war also nicht eine Corruption der pharisäischen Gesetzesauslegung, und wenn Christus ihn mit anführt, so geschieht es nicht, um eine Beschränktheit der letzteren zu tadeln, sondern lediglich um seine Gesetzesauslegung daran anzuknüpfen, die in populär exemplificirender Darstellung an dem Rechtsgange damaliger Zeit den allgemeinen Gedanken veranschaulicht, daß er bereits das Zürnen und die leisesten Kundgebungen desselben im Scheltwort ebenso schwerer, ja schwererer Strafe werth halte, als das alte Testament das Verbrechen des Todtschlags selbst (5, 22.) [a]). Das Rechtsgesetz des alten Bundes konnte nur die Thatsünde des Mordes vor sein Forum ziehen, und wo irgend noch in dem sündhaften Gesammtleben der Menschheit eine Rechtsordnung, welche die heiligen Ordnungen von Recht und Pflicht, Leben und Wohlseyn ihrer Mitglieder gegen die verbrecherische Willkür schützen soll, zur Nothwendigkeit wird, da wird sie sich auch heute noch, wie im alten Testamente, darauf beschränken müssen, die thätlichen Verletzungen derselben zu verbieten und zu ahnden. Und darum eben, weil in diesem Puncte das mosaische Gesetz bereits die vollkommen genugsame Norm darbot, geht Christus auf denselben in seiner Auslegung gar nicht ein.

Die pharisäische Gesetzesanwendung irrte nur darin, daß sie die Erfüllung des für das rechtliche Volksleben Israels geoffenbarten

---

a) Es erhellt daraus, wie nur durch Verkennung jenes von Tholuck so schön entwickelten exegetischen Kanons man auf den unglücklichen Gedanken kommen konnte, in V. 22. juridische Bestimmungen für den von Christus projectirten theokratischen Staat, oder auf den ebenso verfehlten, darin einen Unterschied zwischen den peccatis mortal. und venial. oder zwischen den gradus poenae infernalis zu finden.

und durch seine Verhältnisse bedingten Gotteswillens für die Erfüllung des absoluten, heiligen Willens Gottes überhaupt hielt; und um diesen Mißverstand zu verhüten, muß Christus dem Rechtsgesetz des alten Bundes: „du sollst nicht tödten", das absolute Sittengesetz entgegenstellen: „du sollst nicht zürnen noch schelten." So gewiß nun das Gebot der vollkommenen Nächstenliebe 3 Mos. 19, 18. dieses Verbot involvirt, so gewiß ist damit nichts gesetzt, was nicht schon in dem alttestamentlichen Gesetze gelegen hätte, wenn es auch freilich aus dem oben entwickelten Grunde nicht in dem fünften Gebote selbst liegen konnte, wie die Reformatoren meinten; so gewiß aber andererseits die Offenbarung des heiligen Gotteswillens als Volksgesetz jene Beschränkung des Verbots auf die Zornesthat des Mordes forderte, so gewiß fordert die Bedingtheit desselben durch den sündhaften Zustand des menschlichen Gesammtlebens eine noch weiter gehende Beschränkung jenes absoluten Sittengesetzes. An sich und unmittelbar ist aller Zorn und jedes Scheltwort mit dem absoluten Sittengesetz unverträglich: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst. Nachdem aber einmal die Sünde factisch in das menschliche Gesammtleben eingetreten ist, kann es Fälle geben, wo das Zürnen und Schelten nicht nur erlaubt, wo es göttlich geboten ist. Die Schrift kennt einen Zorn Gottes (Röm. 18., Joh. 3, 36.); und Christus selber hat gezürnt (Mark. 3, 5.) und wird zürnen, wenn er wiederkommt (Matth. 3, 7.; Offenb. 6, 16., vgl. Matth. 18, 34. 22, 7.; Luk. 14, 21.). Paulus verlangt ein heiliges Zürnen, das ohne Sünde ist (Eph. 4, 26.). — Christus hat nicht nur die Pharisäer (Matttħ. 23, 17. 19.) und seine Jünger (Luk. 24, 25., vgl. Matth. 7, 26. 25, 2. 3. 8.) Thoren gescholten, so gut wie seine Jünger (Gal. 3, 1.; Jak. 2, 20.); schlimmere Worte sind über seine heiligen Lippen gegangen, wenn er das Schlangen- und Otterngezücht schalt (Matth. 12, 34.; 23, 33., vgl. 3, 7.; Matth. 16, 3. 11, 20.), wenn er den Herodes einen Fuchs (Luk. 13, 32.), wenn er eine Art von Menschen Hunde nannte (Matth. 7, 6. 15, 26.), und sein Apostel hat es ihm nachgethan (Phil. 3, 2.). Ja Teufelskinder hat er die gescholten, die nicht an ihn glaubten (Joh. 8, 44.). Die Vereinbarkeit solches Zürnens mit dem absoluten Verbot Christi läßt sich nur exegetisch

rechtfertigen, wenn man bedenkt, daß die Offenbarung des heiligen, vollkommenen Gotteswillens wie sie Christus gibt, im vollkommenen Sittengesetz, nur an den sittlich-freien Willen sich wendet, und nicht an den noch durch die sündhaften Zustände des Gesammtlebens bedingte und so lange dieser Zustand fortdauert, Raum läßt für die Erfüllung des durch das Vorhandenseyn der Sünde bedingten Gotteswillens.

Und allerdings erhellt gleich in diesem Falle recht deutlich, wie zwischen jenem Verbot des Zürnens und diesem göttlich sanctionirten Zürnen kein absoluter Gegensatz besteht. Wie in Gott der heilige Zorn nur die andere Seite seiner heiligen Liebe ist, die nur in jener Form erscheint, weil durch das Dazwischentreten der Sünde die Liebe ihre heiligen Liebeszwecke nicht anders erreichen kann, als durch dieses Zürnen hindurch, so ist auch das gebotene menschliche Zürnen (Eph. 4, 26.) und Schelten nur ein solches, das, weit entfernt, die Summa des vollkommenen Sittengesetzes, die Liebe zum Nächsten, aufzuheben, nur dazu dienen soll, sich selbst zu scheiden von seiner Sünde und wo möglich auch ihn von derselben loszumachen und so den höchsten Zweck heiliger Liebe, die Rettung des Nächsten, zu erreichen. Und in dem Maße, als wirklich in einem durch den Geist Gottes geheiligten Gesammtleben die Sünde aufgehoben wird, in demselben Maße wird auch wirklich alles Zürnen aufhören.

Das zweite Beispiel (5,27.) ist dem sechsten Gebote des Dekalogs entlehnt, das zweifellos wörtlich genau aus 2 Mos. 20, 14. angeführt wird. Der Fall ist dem ersten aufs genauste analog und bietet keine Schwierigkeiten. Das Rechtsgesetz des alten Bundes kann nur diejenige Verletzung der ehelichen Treue vor sein Forum ziehen, welche bis zur Thatsünde des Ehebruchs vorschreitet. Die pharisäische Erfüllung des Gesetzes hielt um so strenger an dieser Satzung fest, je laxer sie sich gegen Alles verhielt, was nicht bis zu dieser Thatsünde fortschritt. Christus hatte dem gegenüber (V. 28.) nichts zu thun, als das schon im neunten und zehnten Gebot enthaltene Verbot der bösen Begierde (2 Mos. 20, 17.) in diesem besonderen Fall zur Geltung zu bringen, und er thut es, indem er genau wie im ersten Falle erklärt, schon der begehrliche

Blick a) sey in seinen Augen dem Ehebruche gleich und darum ebenso strafbar wie dieser. Also auch hier ist substantiell von ihm kein neues Gebot gegeben, das nicht bereits im alten Testament vorhanden gewesen wäre. So wenig es ihm nun einfallen konnte, diesen begehrlichen Blick vor der Menschen Gericht zu ziehen, so wenig hat Christus beabsichtigt, das Verbot der alttestamentlichen Rechtsordnung, das sich gegen die Thatsünde des Ehebruchs richtet, irgend umzustoßen oder zu alteriren. Wo noch heute der Sünde gegenüber, welche die heilige Ordnung der Ehe durchbricht und zerstört, das Bollwerk einer menschlichen Rechtsordnung aufgerichtet wird, da bleibt die mosaische Satzung in ihrer vollen Kraft. Daß aber in diesem Falle auch das Verbot Christi, das er derselben entgegenstellt, seine ausnahmslose Geltung behält, liegt einfach daran, daß das begehrliche Blicken etwas ist, was durch keinerlei Verhältnisse, in die der Wille Gottes eingeht, nothwendig werden kann, vielmehr selbst nur ein Product der Sünde ist, die jene Verhältnisse gestaltete.

Schwieriger und darum factisch so vielfach verschieden aufgefaßt ist das dritte Beispiel, das sich ebenfalls noch an das sechste Gebot anlehnt, wenigstens nach der Auslegung Christi. Es handelt sich dabei um die Ehescheidung. Das Gebot, wie es 5, 31. angeführt ist, findet sich allerdings wörtlich so nicht im Pentateuch; allein indem die Stelle 5 Mos. 24, 1. das Vorkommen der Ehescheidung gesetzlich voraussetzt, gestattet es die-

---

a) So einig man darüber ist, daß Christus mit seinem βλέπειν πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι diesen begehrlichen Blick meint, so verschieden ist die Art, wie dieß aus den Worten selbst abgeleitet wird. Die neuere Auslegung verwirft die ältere, wonach man das πρὸς τὸ durch ὥστε auflösen soll, und mit Recht; denn abgesehen von der sprachlichen Zulässigkeit, kann der bloße eventus des βλέπειν dasselbe nicht sittlich qualificiren. Aber ebenso schwierig ist die Fassung der neueren. Denn ein Blicken, das den Zweck hat, die Begierde anzustacheln, ist nicht etwa der leiseste Anfang der Sünde, sondern bereits ihre raffinirteste Ausübung. Auch ist nicht erst das Nähren der bösen Lust, sondern diese selbst schon sündhdft. Es sey hier zur Erwägung gegeben, ob nicht für das πρὸς an unserer Stelle die Bedeutung „mit Rücksicht worauf, in Gemäßheit wovon“ hinreicht, die doch Luk. 12, 47. zweifellos stattfindet. Dann hätten wir geradezu eine präpositionelle Umschreibung des begehrlichen Blickens.

selbe — daß es Christus so verstanden, zeigt Matth. 19, 8. — und indem es ebenso gesetzlich die Uebergabe des Scheidebriefs voraussetzt, befiehlt es dieselbe. Man hat gesagt, die Corruption des alttestamentlichen Gesetzes durch die pharisäische Schriftauslegung trete klar hervor in der Auslassung des 5 Mos. 24, 1. vorausgesetzten Scheidungsgrundes. Allein die Worte, in denen derselbe dort ausgedrückt war, waren seit alter Zeit dunkel und zwiespältiger Auslegung, ja es steht noch sehr dahin, ob nicht die laxeste Auslegung im Rechte ist. In keinem Falle konnte unter solchen Umständen eine fehlerhafte Auffassung dieses Wortes den Pharisäern zum eigentlichen Vorwurfe gemacht werden; Christus mußte sie einfach über das richtige Verständniß desselben belehren. und er thut doch gerade dieses ebenso wenig, wie er jenes Matth. 19. mit voller Entschiedenheit thut. Es bleibt also dabei, die Rechtsordnung des alten Bundes gestattete die Ehescheidung unter Erfüllung der durch sie gesetzten Formalien, und zwar auf Grund des heiligen, aber freilich nach Matth. 19, 8. durch die Herzenshärtigkeit des Volkes, d. h. aber eben durch den sündhaften Bestand des menschlichen Gemeinschaftslebens, bedingten Gotteswillens, wie er dem Volke eben durch Moses geoffenbart war. Unserm principiellen Kanon entsprechend werden wir daraus schließen: jede menschliche Rechtsordnung, die noch durch den sündhaften Zustand des Gesammtlebens bedingt ist, behält nach wie vor das Recht, ja die Pflicht, unter Vorbehalt der von ihr festzusetzenden Formalien, welche denselben Zweck verfolgen, wie dort die Uebergabe des Scheidebriefs, die Ehescheidung zu gestatten.

Aber darin freilich irrten die Pharisäer, wenn sie meinten, daß mit der Erfüllung jener formellen Gesetzesbestimmungen nun auch der absolute Gotteswille erfüllt sey. Dieser stand in dem alttestamentlichen νόμος im weiteren Sinne ebenso klar ausgesprochen, wie das Gebot: du sollst nicht begehren, und von dort her — also nicht etwas absolut Neues setzend — leitet ihn Christus ab (Matth. 19, 4—6.), wenn er V. 6. sagt: was also Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden. Von diesem Standpuncte des absoluten Sittengesetzes geht er auch hier aus, wenn er V. 32. sagt, daß jede Wiederverheirathung Geschiedener — es sey denn, daß die factische Scheidung

durch den Ehebruch vollzogen und so die unitas carnalis gelöst sey a) — in seinen Augen Ehebruch ist. Denn besteht das vor den Menschen geschiedene Eheband im göttlichen Rechte noch fort, so ist jede Schließung eines neuen Ehebundes Ehebruch. Ebenso gewiß wie also die mosaische und jede menschliche Rechtsordnung auf Grund des durch die menschliche Sünde bedingten göttlichen Willens die Ehescheidung gestattet, verbietet Christus auf Grund des im Sittengesetze sich manifestirenden absoluten Gotteswillens dieselbe unbedingt.

Hier tritt nun der Fall ein, wo der relative Gegensatz des absoluten und des durch die Sünde bedingten Gotteswillens sich am schärfsten spannt. Es läge zwar nahe, zu sagen, Christus verbiete eigentlich nicht die Ehescheidung, sondern die Wiederverheirathung Geschiedener und zeige damit den Weg, wie man diesen bedingten Willen Gottes erfüllen könne, ohne doch jenen absoluten durch Ehebruch zu übertreten. Allein diese Auskunft ist doch nur scheinbar. Denn wenn Moses von einer Ehescheidung redet, so denkt er, wie der Sprachgebrauch seiner Zeit und die Stelle 5 Mos. 24. selber zeigt, lediglich an eine solche, welche das Recht zur Wiederverheirathung gibt, und wenn die menschliche Sünde unter Umständen die Scheidung gebietet, so kann sie unter Umständen auch die Wiederverheirathung zur Nothwendigkeit machen, wie 1 Kor. 7, 2. unzweifelhaft lehrt. Wir müssen darum auf diese Auskunft verzichten. Aber wir bedürfen derselben auch nicht. Denn wir haben oben gesehen, daß Christus in dieser ganzen Gesetzesauslegung die Erfüllung des absoluten Gotteswillens nur in dem Maße fordern kann, als die fortschreitende Befreiung der Gemeinschaft oder des Individuums von der Sünde die Bedingungen aufhebt, welche die alttestamentliche Form der gesetzlichen Offenbarung zur Nothwendigkeit machten. Der wahrhaft gläubige Christ, sofern er in der Ehe mit einem sündlichen Individuum verbunden ist, kann um der außer ihm vorhandenen Sünde willen zur Scheidung genöthigt werden und doch, weil in ihm bereits durch den Fortschritt der Heiligung

a) Ueber die Nothwendigkeit dieses Ausnahmefalls und seine Berechtigung vgl. meine Rede über die Schriftlehre von der Ehescheidung a. a. O. S. 281.

die Gefahr der πορνεία aufgehoben ist, seinerseits die Ehe als ungelöst betrachten und um jenes absoluten Gottesgebotes willen sich nicht wieder verheirathen. Dann hat er für sich beide in Einklang gebracht. Er kann aber auch, wenn in ihm ebenso wenig wie außer ihm die Befreiung von der Sünde bis zu dem Puncte vorgeschritten ist, wo jene Bedingungen, welche das alttestamentliche Gebot hervorriefen, weggefallen sind, wieder heirathen, nur daß er sich wohl hüte, den Vorwand jener objectiven Unfähigkeit zum Deckmantel eines subjectiven Gelüstes zu machen, damit er nicht dem Urtheil des Ehebruchs verfalle, das Christus V. 32. ausspricht. Auch in dem Falle, daß er zu letzterem greift, wird er sich dessen bewußt bleiben, wie er etwas thut, was vor dem heiligen, vollkommenen Gotteswillen, wie ihn Christus ausgesprochen, nicht bestehen kann, und er wird es thun mit der einem solchen Sachverhalte entsprechenden Beugung in Buße und Gebet. Wo aber diese erst wirklich vorhanden ist, da wird es in den meisten Fällen auch nicht fehlen, daß ihm die Kraft, die ihm noch fehlt, gegeben wird von oben her, und es erhellt dadurch, wie höchst selten dieser wirkliche sittliche Collisionsfall eintreten dürfte a). Ja, es wäre die Frage, ob unter den durch die Erlösung gegebenen Voraussetzungen und auf Grund der von Christo dem ernstlichen Gebete gegebenen Verheißungen ein solcher Fall nicht überhaupt factisch undenkbar ist, während umgekehrt im alten Testament, wo es noch an diesen Bedin-

a) Um Mißverständnisse zu vermeiden, mag hier bemerkt werden, wie diese Ausführungen nicht das mindeste Präjudiz bieten für die Entscheidung der Frage in Betreff der kirchlichen Einsegnung Geschiedener. Bei dieser Frage kommen noch völlig andere Rücksichten in Betracht. Schwieriger ist die Frage zu entscheiden, wie sich mit der oben als zuläßig gesetzten Wiederverheirathung auch für Christen das absolute Verbot des Apostels Paulus 1 Kor. 7, 11. 15. vereinigen lasse. Denn daß V. 15. nicht etwa einen ähnlichen Ausnahmefall im Auge habe, ist a. a. O. S. 266. 267. zur Genüge dargethan. Allein es kann uns die Thatsache, daß Paulus selbst in einer von der Gefahr der πορνεία so hartbedrohten Gemeinde es nicht für nöthig hält, hier eine Ausnahme zu statuiren, die doch, wie 1 Kor. 7, 2. zeigt, nicht außerhalb seines Gesichtskreises lag, nur in der Ansicht bestärken, daß jener Collisionsfall, den wir theoretisch zugeben mußten, factisch wahrscheinlich gar nicht vorkommen wird.

gungen fehlte, jener Fall eintreten und die Wiederverheirathung zur relativen Nothwendigkeit machen mußte.

Das vierte Beispiel geht auf kein alttestamentliches Gebot zurück, das sich wörtlich so im Pentateuch findet. Allein auch in diesem Falle ist die Fassung, welcher Christus sein Verbot entgegenstellte, keine, die erst einer falschen pharisäischen Gesetzesauslegung ihren Ursprung verdankt. Denn wir haben hier nichts weiter als die traditionelle Zusammenfassung des Verbotes aller falschen Aussagen beim Namen Jehovah's, wie es 2 Mos. 20, 7., 3 Mos. 19, 12. sich findet, und des Verbotes aller Nichterfüllung der Gelübde beim Namen Jehovahs, wie es 4 Mos. 30, 3. 5 Mos. 23, 21. sich findet, das gemeinsame Verbot der trügerischen assertorischen und promissorischen Eide (5, 33.). Die mosaische Rechtsordnung konnte so wenig, wie es heutzutage irgend eine menschliche Rechtsordnung kann, die ein sündhaftes und darum von der Lüge vergiftetes Zusammenleben voraussetzen, d. h. aber eben a priori dem Einzelnen mißtrauen, muß, des Eides entbehren (2 Mos. 20, 10.; 5 Mos. 6, 13.), sey es nun ein Zeugeneid, sey es ein Amtseid; sie kann daher nichts Anderes thun, als ihr Verbot gegen Meineid und Treubruch richten. Und dabei ist es geblieben und wird es bleiben, so lange es noch Sünde und Lüge in dem Gesammtleben der Menschheit gibt. Allerdings hatte die pharisäische Casuistik sich des Wortlautes des mosaischen Gesetzes bemächtigt, um eine Unterscheidung zwischen den Eiden zu machen, welche in tief unsittlicher Weise das Wesen des Eidschwurs untergrub, und Christus wendet sich auch gegen diese und zeigt V. 34—36., wie eigentlich jeder Eid zuletzt auf einen Eid bei Gott hinauskomme und darum diesem durchaus gleich zu achten sey. Allein diese Ausführung, von der es, wenn man Matth. 23, 16 ff. in Betracht zieht, ohnehin zweifelhaft seyn kann, ob sie dem ursprünglichen Contexte der Bergpredigt angehört, ist jedenfalls nur eine beiläufige, welche die eigentliche Antithese, um die es sich hier handelt, nicht berührt. Diese Antithese ist V. 37. so klar ausgesprochen, daß alle Künsteleien, mit denen man an dem μὴ ὀμόσαι ὅλως des V. 34. sich abgemüht hat, um die Schwierigkeit desselben auf falschem Wege zu lösen, daran zerschellen müssen. Ist Alles, was über das Ja und Nein

hinausgeht, aus dem Bösen, so ist damit jeder Eidschwur verboten. Christus hat uns hier keinen Nachweis gegeben, wie er es Matth. 19. in Betreff der Ehescheidung thut, worauf sich speciell und ob sich überhaupt auf irgend eine besondere Stelle des alttestamentlichen Gesetzes bei ihm das Bewußtseyn stützte, daß er nur die ursprüngliche Satzung Gottes wieder herstelle durch dieses Verbot; aber da er es mit solcher Entschiedenheit ausspricht, daß er gekommen sey, das Gesetz nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen, so kann darüber kein Zweifel seyn, daß er auch in unserem Falle jenes Bewußtseyn hatte, wenn dasselbe auch nicht gerade exegetisch zu begründen war. Und doch zeigen schon die rabbinischen Auslegungen von 3 Mos. 20, 7., welche Tholuck a. a. O. S. 267. anführt, daß es sehr wohl möglich war, das zweite Gebot auch in einem viel umfassenderen Sinne zu verstehen, als in dem, wonach es nur das Aussprechen des Namens Jehovah's zur Lüge verbot. Die pharisäische Gesetzeserfüllung wird also auch hier, abgesehen von der oben erwähnten speciellen Verirrung, hauptsächlich darin gesündigt haben, daß sie sich an die Offenbarung jenes bedingten Gotteswillens hielt und demnach nur den eigentlichen Meineid und Treubruch verbot, während damit doch noch keineswegs der vollkommene Gotteswille erfüllt war.

Der Fall ist hier ein ganz analoger, wie im vorigen Beispiele. Auf Grund des durch die menschliche Sünde bedingten Gotteswillens ist der Eid gestattet, ja die Obrigkeit, als Organ der menschlichen Rechtsordnung, welche ja auch göttlicher Einsetzung ist (Röm. 13, 1.) und zur Durchführung derselben in dem sündhaften Gemeinleben des Eides bedarf, muß ihn fordern. Daneben steht die durch Christus wieder eingeschärfte Satzung des absoluten göttlichen Willens: du sollst nicht schwören, jeder Eid ist aus dem Bösen. Sofern sich dieser an das sittlich-freie Individuum wendet, wird dieses aus freiem Antriebe nie und nirgend ein Recht haben, zu schwören; sofern aber sein Wille nicht frei, sondern bedingt ist durch die Verhältnisse des sündhaften Gesammtlebens, in welchem es steht, wird das Individuum schwören dürfen, schwören müssen. Der Fall ist nur im Vergleich mit dem vorigen viel klarer und leichter, weil dem Einzelnen für jene aus dem Gesammtleben ihm sich ergebende Noth-

wendigkeit in den meisten Fällen die von Gott gesetzte Obrigkeit der legitime Interpret ist. Darum ist und bleibt der Eid, auch vor der Obrigkeit, aus dem Bösen; denn nur um der vorhandenen Lüge und des daraus fließenden Mißtrauens willen wird der Eid zur traurigen Nothwendigkeit; aber diese Bedingungen, die eben außer ihm liegen, fortzuschaffen, liegt nicht in der Macht des in seiner Freiheit bedingten Individuums, und daher trägt es nicht die Schuld, wenn es hier nicht jenem absoluten, von Christo geoffenbarten Gotteswillen folgen kann, welcher sich an das sittlich-freie Individuum wendet. Was aber von der anderen Seite die richtige Auffassung dieses besonderen Falles erleichtert, ist das vielstimmige Zeugniß der heiligen Schrift in Lehre und Geschichte, das dieselbe bestätigt. Jehovah schwört bei sich selber dem Volke des alten Bundes gegenüber, dessen Glaube nun einmal noch solcher Stützen bedarf, und läßt sich damit pädagogisch herab zu der sündhaften Schwachheit desselben (1 Mos. 22, 16. 26, 3.; 4 Mos. 14, 23.). Ohne das *πονηρὸν* des Unglaubens und Mißtrauens in den Menschen hätte Gott des Schwures nicht bedurft. Der Hebräerbrief setzt geradezu das Fortbestehen des Eidinstituts voraus (6, 16.) und Christus schwört vor seiner geistlichen Obrigkeit (Matth. 26, 63.). Der Apostel Paulus hat wiederholt Gott zum Zeugen angerufen (Röm. 1, 9.; 2 Kor. 1, 23.; Phil. 1, 8.; 1 Theff. 2, 5. 10., vgl. 2 Kor. 11, 11. 31.; Gal. 1, 20.), ohne von einer Obrigkeit dazu aufgefordert zu seyn. Wir sehen hieraus recht deutlich, wie wenig es genügen kann, zu sagen, Christus verbiete jeden Eid, nur nicht den, welchen die Obrigkeit im Namen Gottes fordert. Für uns ist die Obrigkeit, als die Trägerin der objectiven Ordnungen des menschlichen Gemeinschaftslebens naturgemäß die ordentliche Anzeigerin der Fälle, wo aus den Bedingungen dieses sündhaften Gemeinlebens für uns die objective Nothwendigkeit des Eidschwurs erwächst. Aber nothwendig ist sie das nicht; denn dieselben Bedingungen können auch da eintreten, wo die Obrigkeit nicht ins Spiel kommt, und der vom heiligen Geiste erleuchtete Apostel wird darüber nicht im Zweifel gewesen seyn, wo seine apostolische Amtswirksamkeit unter solchen Bedingungen eine eidliche Versicherung seiner Aussagen nothwendig machte. Wo wir uns gleicher Erleuchtung

und gleicher innerer Gewißheit nicht erfreuen, wird es für uns Pflicht seyn, uns jedes Eides zu enthalten, womit aber nicht ausgeschlossen ist, daß, wo der Einzelne es mit gleicher Plerophorie eines guten Gewissens thun kann und thun zu müssen meint, er nicht durch das Gebot Christi gebunden ist. — Es versteht sich, daß bei diesem Beispiele es ganz klar ist, wie der Eid nie ganz aufhören kann, wo irgend noch Sünde in der menschlichen Gesellschaft ist; kleine Genossenschaften können ihn unter sich abschaffen, so weit sie mit Grund zum vollen Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit ihrer Mitglieder gekommen sind, die Gesellschaft im Großen und Ganzen wird es auf Erden nie können, und der relative Widerspruch, in den dadurch das Individuum mit dem erkannten heiligen Gotteswillen tritt, erträgt sich hier um so leichter, weil die Leistung des Eides sehr wohl Hand in Hand gehen kann mit der vollen subjectiven Freiheit von dem πονηρόν, aus dem an sich der Eid hervorgeht.

Das fünfte Beispiel ist wiederum wörtlich dem pentateuchischen Gesetze entlehnt, in dem es sich wiederholt vorfindet (2 Mos. 21, 24.; 3 Mos. 24, 20.; 5 Mos. 19, 21). Es enthält die unumstößliche Norm der gerechten Wiedervergeltung, die als Strafe für die in der Beschädigung des Nächsten begangene Rechtsverletzung das volle Aequivalent einer gleichen Beschädigung verlangt (5, 38.). Die Rechtsordnung der israelitischen Volksgemeinde konnte dieses Grundgesetz für das ius talionis nicht entbehren, da es keine Herstellung des durch die menschliche Sünde verletzten objectiven Rechtes gibt, als die gerechte Strafe. Aber kein menschliches Gemeinleben, in dem es noch gilt, die Heiligkeit des objectiven Rechtes gegen die sündliche Willkür sicher zu stellen, kann dieses Gesetz entbehren, und so wird für jedes so bedingte Gemeinleben dieses Gesetz unumstößlich bleiben. Denn das menschliche Gemeinleben, sofern es noch ein von der Sünde bedrohtes ist, kann der festen objectiven Schranke von Recht und Pflicht nicht entbehren; wird diese freiwillig aufgegeben oder gewaltsam niedergerissen, so löst sich dasselbe in ein Chaos auf, dessen Wesen der Krieg Aller gegen Alle ist. Wenn man sagt, jenes Gesetz sey nur der Obrigkeit gegeben und bleibe auch nur für die Obrigkeit gültig, so ist das nur beziehungsweise

richtig. Ordentlicherweise ist allerdings die Obrigkeit die Trägerin der objectiven Rechtsordnung und darum ihre Vertreterin und Rächerin gegenüber der durch die Sünde herbeigeführten Verletzung derselben; aber es gibt anarchische Zustände, wo keine Obrigkeit da ist, und in solchen muß das Individuum in ihre Stelle eintreten.

Wenn nun Christus diesem Rechtsgesetz gegenüber das absolute Sittengesetz zur Geltung bringt, so ist zunächst so viel richtig, daß die von ihm geforderten Handlungsweisen nur Exemplificationen sind für die in ihnen sich darstellende Bereitwilligkeit, sein Recht nicht zu suchen, sondern, statt die erlittene Unbill zu rächen, noch mehr zu leiden, statt das widerrechtlich Genommene zurückzuverlangen, noch mehr zu geben, statt das unbillig Geforderte zu versagen, noch mehr zu leisten, d. h. in Summa die Bereitwilligkeit, jeden Gedanken an Wiedervergeltung aufzugeben bis zum äußersten und vollkommensten Gegensatz derselben und duldendes Verzeihen oder liebevolles Hingeben an seine Stelle treten zu lassen (5, 39—42.). Indem Christus dieses Gebot in seiner vollen Absolutheit ausspricht, geht er nicht hinaus über das schon im A. T. geoffenbarte Sittengesetz. Denn schon 3 Mos. 19, 18. verbietet, rachgierig und nachtragend zu seyn, Sprw. S. 24, 19. verbietet jegliche Wiedervergeltung (vgl. 25, 21. 22.) und Klagl. 3, 30. klingt sogar im proverbiellen Ausdruck offenbar an die Worte Christi 5, 39. an.

Es scheint also auch hier wieder ein vollkommener Widerspruch vorzuliegen. Während der im Sittengesetz geoffenbarte heilige Wille Gottes das Suchen seines Rechtes verbietet, setzt der im alttestamentlichen Rechtsgesetz geoffenbarte Wille Gottes die bleibende Norm für dieses Rechtsuchen fest und sanctionirt es damit. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß diese Norm nur gilt für das von der Sünde bedrohte menschliche Gemeinleben. Der Einzelne soll bereit seyn, sein Recht daranzugeben, aber er darf es nicht thun da, wo mit diesem Rechte die objectiven Ordnungen zerstört würden, die allein im Stande sind, in einem sündhaften Gemeinleben die heilige Ordnung Gottes aufrecht zu erhalten. Dieß gilt aber von allen den Rechten, welche nicht sowohl an der Person haften, sondern vielmehr an seiner Stellung in der Gesellschaft, an seinem

Stande, Amte oder Berufe. In all diesen Fällen wird das Individuum sein Recht nicht nur suchen dürfen, sondern suchen müssen, weil es darin nicht nach seinem sittlich-freien Willen, an den sich allein das vollkommene Sittengesetz wendet, sondern nach seinem durch das Gemeinleben, dem es angehört, bedingten Willen handeln muß. Es liegt aber auch am Tage, daß es damit nur in einen scheinbaren Gegensatz zu der Forderung des absoluten Sittengesetzes tritt, da mit diesem Rechtsuchen um höherer objectiver Güter willen sehr wohl die Freiheit von aller lieblosen Rachlust und die liebevolle Bereitwilligkeit zur Darangabe seines Rechtes Hand in Hand gehen kann. Ja, es ist klar, daß dieses Rechtsuchen sogar nothwendig seyn kann, um den höchsten Zweck der Liebe gegen den Nächsten, welche die Erfüllung des Sittengesetzes ist, nämlich die Ueberführung desselben von seiner Schuld und die Befreiung desselben von seiner Sünde, zu erreichen, während jenes Darangeben des Rechtes nicht nur die Ordnungen der Gemeinschaft zerstören, sondern auch das fehlende Individuum in seiner Sünde bestärken und damit zu Grunde richten würde.

Der Irrthum der pharisäischen Gesetzeserfüllung bestand also auch hier darin, daß sie das zur Erhaltung der objectiven Rechtsordnung in dem sündhaften Gemeinschaftsleben gegebene Gebot für den Ausdruck des vollkommenen Gotteswillens hielten und demnach nicht nur alles Rechtsuchen überhaupt für sittlich erlaubt hielten, sondern auch nichts lehrten und thaten, um dieses Rechtsuchen von liebloser Rachsucht zu reinigen. Dieß war aber um so schlimmer, da sie nicht einmal die Ueberlassung der Ausübung des ius talionis an die Obrigkeit verlangten. Denn einmal wird in den meisten Fällen diese allein die vollständige Unparteilichkeit besitzen, um diese Ausübung wirklich dem von dem Rechtsgesetz des alten Bundes stipulirten Kanon gemäß zu vollziehen, sodann aber ist diese Ueberlassung bereits der erste Schritt zu jener Darangabe aller subjectiven Rachlust und lieblosen Begehrlichkeit, und nur dem sittlich gereiftesten Charakter wird es gelingen, ohne jede Erregung dieser sündhaften Affecte selbst das ius talionis zu vollziehen. Auf diesem Standpuncte war der Pharisäismus aber auch vollständig unfähig, zu unterscheiden, wo die Sicherung

der objectiven Ordnungen des Gesellschaftslebens das Rechtsuchen vom Individuum gebieterisch verlangte und wo das absolute Sittengesetz die Darangabe der persönlichen Rechte, über die es wirklich mit freiem Willen schalten darf, unbedingt forderte.

Je mehr aber das menschliche Gemeinleben sich von der Sünde befreit, um so mehr wird der letztere Fall eintreten, weil die Gefahr, welche den Grundfesten der Gesellschaft droht, eine immer geringere wird. Wir brauchen noch gar nicht an ein vollendetes Gottesreich, an eine Gemeinschaft vollkommener Heiligen zu denken; schon in einem vom christlichen Geiste durchwehten Gemeinleben wird trotz der noch vorkommenden Sünde die Durchführung des sittlichen Princips immer vollkommener ermöglicht werden. Auch da werden noch persönliche Beleidigungen und Ehrenverletzungen, Beschädigungen an Gut und Eigenthum und unbillige Anforderungen vorkommen, aber sie werden nicht mehr gewaltsame Anläufe gegen die objectiven Grundfesten der göttlichen Rechtsordnung seyn und darum auch ihnen gegenüber nicht mehr das objective Recht gesucht werden müssen. Das zeigt sich recht deutlich auch auf dem andern Puncte, an dem wir oben die Nothwendigkeit der Aufrechterhaltung des ius talionis anschaulich machten. Auch hier kehrt sich das Verhältniß geradezu um. Nicht mehr durch ein strenges Rechtsuchen, sondern gerade durch liebevolles Verzeihen und duldendes Hingeben wird ein solcher Sünder, wie wir ihn in jener Gemeinschaft uns denken müssen, zur Erkenntniß seiner Schuld, zu Scham und Reue und damit zur Errettung seiner Seele geführt werden. Hier also wird dieselbe Liebe das Darangeben unseres Rechtes fordern, die dort das Rechtsuchen zur Pflicht machte.

Endlich aber wird auch auf diesem Puncte unsere Auffassung des fraglichen Gebotes Christi vollkommen bestätigt durch die Zeugnisse der heiligen Schrift in Lehre und Geschichte. In der christlichen Gemeinschaft hält Paulus nach 1 Kor. 6, 7. jedes Rechtsuchen für eine tiefe Erniedrigung, für einen Mangel an christlicher Vollendung; entschieden aber verbietet er nur das Rechtsuchen vor heidnischem Gericht, das die christliche Gemeinschaft völlig auf ein Niveau mit der sündhaften Gemeinschaft der Ungläubigen stellt, nicht aber das vor dem Schiedsgericht der

Brüder (V. 5.), wo denn bereits die christliche Liebe als die Erfüllung des Sittengesetzes (Röm. 13, 10.) zu Gericht sitzt. Dem frechen Knechte des Hohenpriesters aber, der ihm auf die eine Backe schlug, hat Christus nicht die andere gereicht, sondern ihm ernste Vorhaltungen gemacht (Joh. 18, 23.), nicht weniger Paulus dem Hohenpriester, der ihn auf den Mund schlagen hieß (Ap.-Gesch. 23, 3.). Derselbe Apostel, der Röm. 12, 17. 19—21. in so herrlichen Worten ermahnt, nicht Böses mit Bösem zu vergelten, hat von der Obrigkeit zu Philippi Genugthuung für die erlittene Unbill gefordert (Ap.-Gesch. 16, 35.), hat sich gegen die ihm drohende Mißhandlung durch Berufung auf sein römisches Bürgerrecht geschützt (Ap.-Gesch. 22, 25.) und von der ihm sein Recht verweigernden Obrigkeit an den Kaiser appellirt (Ap.-Gesch. 25, 9. 10.). Und das war derselbe Apostel, dem keine Schmach, keine Mühsal und kein Leiden zu schwer war, wo es galt, sie um Christi willen zu tragen (1 Kor. 4, 9—13.)

Das sechste und letzte Beispiel führt uns endlich auf das Gebot hinüber, in welchem geradezu das sittliche Princip selbst scheinbar in seiner vollen Unendlichkeit und Unbedingtheit ausgesprochen wird. Je mehr gerade dieß Gebot der Punct war, wo Christus mit seiner Gesetzesauslegung einsetzt, um dem Rechtsgesetz des alten Bundes gegenüber das schon im alten Testamente selbst geoffenbarte Gesetz des heiligen und vollkommenen Gotteswillens zur Geltung zu bringen, um so natürlicher war es, daß Christus schließlich dieses Gebot selbst zur Sprache bringt; denn an ihm, das der Gerechtigkeit des Reiches Gottes am nächsten kam, mußte sich auch am klarsten zeigen, welche Schranke noch nach göttlicher Oekonomie das Volk des alten Bundes von der Erkenntniß und Erfüllung des absoluten heiligen Gotteswillens trennte.

Der Fall ist hier in der That ein etwas anderer, als bei den vorigen Beispielen, und muß es nach dem eben Gesagten seyn. Es handelt sich um kein Rechtsgesetz, dessen Erfüllung der menschliche Richter fordern, dessen Nichterfüllung er ahnden könnte; es handelt sich um ein wirkliches Sittengesetz. Damit ist auch zugleich gesagt, daß es sich an den sittlich-freien Willen des Menschen wendet, nicht an den durch das sündliche Gemeinleben bedingten; denn

für die Liebe als freie sittliche That kann es keine Schranke geben, auch nicht in der Sünde; war sie es doch gerade, die in den vorigen Beispielen die durch das Rechtsgesetz des alten Bundes gezogenen Schranken aufhob und selbst die Erfüllung des noch in seiner Bedingtheit geoffenbarten Gotteswillens zu einer wahrhaft sittlichen heiligte. Es scheint hier also gar kein Raum mehr zu seyn für eine das Gesetz des alten Bundes erst erfüllende Gesetzesauslegung Christi, wie wir sie bei den vorigen Geboten fanden. Aber das scheint nur so. Denn an diesem Puncte, wo scheinbar die beiden Bedingungen weggefallen sind, welche die übrigen Gebote des mosaischen Gesetzes einschränkten, wird gerade jene dritte Bedingtheit hervortreten müssen, von der wir sahen, daß sie dem Gesetz des alten Bundes anhaftete, die nationale. Und dieser ist es gerade eigenthümlich, daß in ihr jene beiden andern aufgehoben sind (im positiven Sinne), so daß, wo sie noch stattfindet, nur scheinbar eine völlige Lösung von denselben stattfindet. Denn fragen wir uns, warum das Gesetz des alten Bundes einen particularistischen, nationalen Charakter an sich trug, so war es eben der Fall, weil es als Gesetz für ein bestimmtes Volk erschien und jedes bestimmte Volk nothwendig den Charakter der Particularität und Nationalität an sich trägt. Fragen wir aber weiter, warum es denn als Gesetz für ein einzelnes Volk erscheinen mußte, so war es eben die Uebermacht der Sünde in dem Gesammtleben der Menschheit, welche es zur pädagogischen Nothwendigkeit machte, ein Volk aus der Masse der Völker zu erwählen und in ihm einen Träger der göttlichen Offenbarungen zu erziehen. Wiederum aber konnte diese Erziehung nicht gelingen, wenn dieß Volk nicht aufs schärfste gesondert wurde von den dasselbe umgebenden heidnischen Völkern, und diese Absonderung, der so viele Bestimmungen des mosaischen Gesetzes dienten, sie forderte eben ein Aufrichten jener nationalen Schranke, die kein beschränkter, sündhafter Particularismus, sondern eine freilich durch die Sünde bedingte, aber seinen heiligen und Heilszwecken dienende Ordnung Gottes war.

Ueber diese nationale Schranke konnte und sollte das Volk des alten Bundes nicht hinaus, auch nicht in dem Gebote, das am vollendetsten das sittliche Princip aussprach, ja gerade in ihm

am allerwenigsten. Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selber, hieß es 3 Mos. 19, 18., aber wie der Parallelismus es unzweifelhaft zeigt, waren unter dem Nächsten nur „die Söhne seines Volkes“ zu verstehen. Wie konnte noch die Schranke, welche das Volk von seiner heidnischen Umgebung trennte, aufrecht erhalten, wie konnte dem Eindringen heidnischen Cultus, heidnischer Unsittlichkeit, heidnischer Lebensordnung gewehrt werden, wenn erst ein zum vollen Bewußtseyn gekommenes Band der Bruderliebe den Heiden und den Israeliten umschlang! Aber freilich die Worte des Gebotes, das Christus (5, 43.) anführt, besagen mehr. „Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen.“ Hier ist es, wo man am scheinbarsten die Meinung aufgestellt hat, Christus stelle sich nicht dem Gebote des alten Bundes selbst, sondern der pharisäischen Auslegung desselben entgegen. Und in der That gehörten ja jene Worte der traditionellen Auslegung an, im alten Testamente stehen sie nicht. Aber mußte deßwegen schon die ganze Antithese Christi bloß gegen die Pharisäer gerichtet seyn? Sahen wir doch auch im vierten Beispiele den Herrn sich gegen eine specielle falsche Auslegung der Pharisäer wenden und überzeugten uns doch, daß seine eigentliche Antithese eine ganz andere Spitze hatte. Gerade so könnte es hier seyn. Er könnte in seinem Gebote von der Feindesliebe (5, 44.) sich immerhin gegen die pharisäische Consequenzmacherei wenden und doch in letzter Beziehung die Auflösung der nationalen Schranke im Sinne haben, die unter dem alten Bunde noch das Gebot der Nächstenliebe umschränkte und umschränken mußte. Allein wir müssen durchaus einen Schritt weiter gehen, wir müssen behaupten, jene pharisäische Consequenz, obschon dem Wortlaut nach dem Gesetzescodex fremd, sie war dem Geiste desselben nicht entgegen. Ein Gesetz, das den Fremden zu drängen erlaubte in dem Erlaßjahr, wo man alle Schulden erließ (5 Mos. 15, 3.), das von dem Fremden den Wucher zu nehmen erlaubte, den es vom Bruder zu nehmen verbot (5 Mos. 23, 20.), das setzte noch eine andere Stellung gegen den Nationalfeind voraus, als das bloße Nichtlieben. Ein Gesetz, dessen treueste Verehrer und Befolger in den Psalmen die furchtbaren Gerichte Gottes auf das Haupt der Feinde herabbeteten, das kann den Haß ge-

gen diese Feinde nicht verdammen. Ein Gesetz, das Israel zur schonungslosen Vernichtung der Kananiter verpflichtete (2 Mos. 23.), das Israel gebot, es Amalek nicht zu vergessen, was es ihm gethan auf dem Wege aus Aegypten, sondern sein Andenken zu vertilgen unter dem Himmel (5 Mos. 25, 17—19.), das kann es nicht als eine ihm fremde Consequenz ansehen, wenn Israel aus dem Gebot: du sollst deinen Volksgenossen lieben, folgerte: du sollst deinen Nationalfeind hassen. Oder war es nicht Jehovah selbst, der durch den Mund seines Propheten geredet hatte: „Ist nicht Esau Jakob's Bruder? Und doch liebt' ich Jakob und Esau haßte ich" (Maleach. 1, 2. 3.)? Und hat nicht Christus selbst in dem Spruche von den zween Herren (Matth. 6, 24.) es deutlich genug gesagt, daß es kein Drittes gebe zwischen Liebe und Haß? Freilich gilt dieß nach dem Zusammenhange jener Stelle auch im Sinne Christi nur da, wo es sich um zwei ausschließliche, unvereinbare Gegensätze handelt; aber das heidnische Volksleben und die israelitische Theokratie waren eben solche unvereinbare Gegensätze und sollten es seyn und bleiben, so lange die Pädagogie des Gesetzes währte. Freilich, wenn Jehovah Esau haßt, so wissen wir wohl, wie das zu verstehen ist. Er haßt ihn nur in seiner gottwidrigen Bestimmtheit, die Sünde an und in ihm haßt er, und solcher Haß schließt die erbarmende Liebe gegen die Person nicht aus. Wenn es also in der Consequenz seines Gebotes lag, daß Israel seine Nationalfeinde hassen sollte, so wird es nach seinem Willen mit diesem Hasse nicht anders gemeint gewesen seyn; dem heidnischen Wesen der Fremden sollte er gelten, nicht ihrer menschlichen Persönlichkeit; aber freilich, um diese Scheidung und Unterscheidung zu vollziehen, dazu fehlte es dem Volke des alten Bundes wohl noch in den meisten Fällen an dem Geiste, der aus der Höhe stammt. War doch selbst ein Elias, als er Feuer vom Himmel regnen hieß, eines Geistes Kind, den Christus nicht anerkennen konnte! (Luk. 9, 55.)

Also nicht darin irrten die Pharisäer, daß sie aus dem auf die Volksgenossen beschränkten Liebesgebot und aus der auf Grund des Gesetzes scharf gezogenen Abgeschlossenheit des israelitischen Volkslebens die Consequenz zogen: du sollst deinen Feind hassen, ja nicht einmal damit, daß sie dieses Hassen in einer Weise auf=

faßten, wie es mit dem göttlichen Liebeswillen schlechthin unverträglich ist. Denn jenes rechte göttliche Hassen zu lernen, war wohl der Zeit, die noch unter der Pädagogie des Gesetzes stand, noch kaum zuzumuthen. Aber darin irrten sie, daß sie die also gezogene Consequenz und nun gar in dem Sinne, den sie mit jenem Hasse verbanden, für die Erfüllung des heiligen und vollkommenen Gotteswillens hielten, während es doch immer nur der in die Verhältnisse des sündhaften Menschenlebens pädagogisch sich herablassende und durch sie bedingte Gotteswille war, der sie zuließ, und während doch — und das war auf diesem Puncte das Gravirendste für sie — die Schicksale des Volkes und die Zeichen der Zeit es tausendstimmig predigten, daß die Zeit, für welche jenes provisorische, durch die heilsökonomischen Zwecke Gottes bedingte Gesetz gegeben war, vorüber sey. Die Scheidewand, zu deren Aufrechterhaltung dem Liebesgebot jene Schranke gegeben war, lag ja seit dem Exil längst niedergerissen am Boden, mit tausend Fäden war jüdisches und heidnisches Volksleben in einander geschlungen und es war jene schroffe Trennung auch nicht mehr nothwendig, seitdem die furchtbare Zuchtruthe eben dieses Exils ihren Zweck erreicht und den Juden für immer die Lust nach der Vermischung mit dem götzendienerischen Greuel vertrieben hatte. Jetzt noch an jener Umschränkung des Gebotes festhalten, das nur den Zweck hatte, jene Schranke aufrecht zu erhalten, konnte eben nur der blinde Buchstabeneifer und die falsche Gesetzeserfüllung der Pharisäer. Sollten die Pharisäer freilich noch weiter gegangen seyn, sollten sie mit Berufung auf jenes Gebot selbst den Haß gegen den Privatfeind gerechtfertigt haben, dann freilich hätten sie dem Gebote des alten Testaments geradezu ins Angesicht geschlagen; denn unmittelbar dem umschränkten Liebesgebot gehen ja die schon oben angeführten Worte vorher: du sollst nicht rachgierig und nachtragend seyn gegen die Sünde deines Volkes! 2 Mos. 23, 4. 5. befiehlt positiv, auch seinem Feinde Liebesdienste zu thun, und Sprüchw. 24, 17., sowie Hiob 31, 29., sich seines Falles nicht zu freuen. An den edelsten Exempeln der Feindesliebe fehlt es in den Geschichten eines Joseph, David und Elisa nicht.

Also nicht die Feindesliebe ist das neue Gebot, das Christus

gibt, sondern die Forderung derselben in einer Unumschränktheit, welche jene Beschränkung auf den Volksgenossen aus- und auch den Nationalfeind einschließt (5, 44.). Es ist aber klar, daß auch selbst dieses Neue dem alten Testamente gegenüber nichts absolut Neues ist. Denn war einmal die Feindesliebe im Princip geboten, so mußte davon nothwendig auch die Anwendung auf den Nationalfeind gemacht werden, sobald einmal geschichtlich die Scheidewand sank, welche auf Grund des mosaischen Gesetzes Israel von den Heidenvölkern trennte. Und dieß war geschehen und geschah täglich mehr. Die ausdrückliche Ausdehnung des Liebesgebotes 3 Mos. 19, 18. auf den unter Israel wohnenden Fremdling, den Proselyten (3 Mos. 19, 33. 34. — mit V. 33. vergl. als Gegenstück 5 Mos. 15, 3.), bahnte dazu bereits den Weg und half den Uebergang erleichtern. Aber wer nur überhaupt eine Ahnung hatte von dem rechten Verständnisse Mosis und der Propheten, dem konnte es ja gar nicht verborgen bleiben, wie weit das alte Testament entfernt war, jene Scheidewand zu verewigen und jene Umschränkung des sittlichen Liebesgebots anders zu verstehen, als eine provisorische. Oder war denn nicht dem Erzvater Abraham verheißen, daß einst durch seinen Samen alle Völker auf Erden würden gesegnet werden? Hatten denn nicht alle Propheten verkündet, wie einst von Israel das Heil ausgehen werde unter alle Völker? Und hatte nicht Israel längst, ehe das gläubige Israel seine christianisirende Mission begann, seine Mission unter den Heiden begonnen, welche dieselben zur Anbetung des Einen wahren Gottes führte? So war es das Gesetz, die Weissagung und die Geschichte Israels, die vor Aller Augen dalagen, aus denen Christus einfach die Summa zog, als er jenes Sittengebot der letzten, der nationalen, Schranke entband und es vor den Mitgliedern seines Reiches in seiner vollen Absolutheit hinstellte.

Es scheint aber, als ob unser Fall den vorigen darin unähnlich wäre, daß jenes bedingte Gottesgebot nun nie wieder in Anwendung kommt, seit Christus erschienen ist, völlig abgethan ist, auch schon vor der Zeit, wo die Sünde wird aufgehört haben. So weit das richtig ist, kann es uns nicht befremden. Der exclusive Charakter der in sich abgeschlossenen Volksgemeinschaft Israels hatte seinen bestimmten heilsökonomischen, die Erschei-

nung des Heils in Christo vorbereitenden Zweck. Nachdem dieses erschienen, konnte und sollte eine ähnliche Abgeschlossenheit nationalen Volksthums nie und nirgend mehr stattfinden; der universale Charakter des Christenthums machte solchen Particularismus ein- für allemal unmöglich. Mit seinem Eintritt in die Welt sind alle die Schranken und Unterschiede, welche die vorchristliche Zeit kannte, und darunter namentlich die der Nationalität in ihrer scheidenden Kraft aufgehoben (Gal. 3, 28.; 1 Kor. 12, 13.; Kol. 3, 11.); aber — und so lange wir darauf nicht achten, bleibt unsere Auffassung des Sinnes, in dem Christus jenes Gebot gegeben hat, doch einseitig und unrichtig, wie schon daraus erhellt, daß wir unsern allgemeinen Kanon dann hier nicht wiederfinden — es ist mit dem Christenthum ein anderer, ungleich tiefer einschneidender und scheidender Unterschied in die Menschheit und Menschheitsgeschichte eingetreten, der Gegensatz zwischen Christen und Widerchristen, zwischen der Welt und den Gläubigen, zwischen den Gotteskindern und Teufelskindern. Und dieser Unterschied behält sein Recht, so lange es eben noch Sünde und Unglauben in der Welt gibt, und wird darum auch die Ausführung jenes Herrngebotes in irgend einer Weise bedingen, so lange diese Weltzeit dauert.

Es mag nun dem humanistischen Sinne unserer Zeit behagen oder nicht, aber trotz dieses Gebotes der allgemeinen Menschenliebe zieht sich doch durch die heilige Schrift neuen Testaments ein bleibender Unterschied hin zwischen der speciellen christlichen Bruderliebe und der allgemeinen Menschenliebe. Es mag das unserem Geschlecht sehr intolerant scheinen, aber derselbe Herr, der nach seinem eigenen Gebot am Kreuze für seine Feinde gebetet hat (Luk. 23, 34.), hat in der feierlichen Stunde, da er das hohepriesterliche Gebet sprach, nur für die Gläubigen gebetet und „nicht für die Welt" (Joh. 17, 9.). Mit dem ewigen Gerichte hat er seinen Feinden gedroht (Matth. 23, 33.), und wenn er kommen wird in seiner Herrlichkeit, dann wird er thun, wie er ihnen gedroht hat (Matth. 25, 41.). Es mag das sehr hierarchisch schmecken den Kindern unserer Tage, aber Paulus hat doch das Anathema gesprochen über die, welche ein anderes Evangelium predigen, als er gepredigt hat (Gal. 1, 8.), und die, welche

die Gemeinde durch schweren Abfall verführten und verunreinigten, hat er dem Satan übergeben (1 Tim. 1, 20., vergl. 1 Kor. 5, 5.) und ihnen den Lohn ihrer Werke gewünscht (2 Tim. 4, 14.). Und kann es ein Wort geben, das stärker an die umschränkte Form des Liebesgebots, wie es das alte Testament hatte, erinnert, als wenn der Apostel, den wir den Apostel der Liebe nennen mit vollem Recht, gebietet, die Irrlehrer nicht ins Haus aufzunehmen und sie nicht zu grüßen (2 Joh. 20.)? Man wird sagen, das Alles sind pädagogische Maßregeln, aber aus der göttlichen Pädagogik floß ja auch jene Umschränkung des Liebesgebots im alten Bunde. Und das ist freilich richtig, daß der Geist, der den Gläubigen verliehen ist, lehret, solche Worte, die nicht nach Liebe klingen, und solche Werke, die nicht nach Liebe schmecken — d. h. nach dem, was man heutzutage Liebe nennt — doch zu sprechen und doch zu thun mit der Liebe im Herzen, die da nimmer aufhört. Aber das, sahen wir ja oben, war ja auch schon im alten Bunde göttliche Absicht, nur daß damals noch der Geist zu ihrer Erfüllung fehlte. Und so ist denn auch mit diesem Gebote Christi es nicht anders bestellt, als mit allen oben besprochenen; es gilt in seiner Absolutheit nur da, wo die Sünde aufgehoben ist, die es nothwendig zu einem bedingten macht, und so lange das noch nicht geschehen ist, nur insofern, als die Erfüllung des vollkommenen Gotteswillens mit der Erfüllung des durch das Vorhandenseyn der Sünde bedingten Hand in Hand gehen kann.

Wir sind uns dessen wohlbewußt, daß wir in unseren Resultaten sachlich wenig Neues gegeben haben. Aber der Weg, auf dem wir dieselben erreicht haben, ist ein etwas anderer und, wie uns scheint, ein ebnerer und geraderer als der, den man sonst einschlägt. Möchten denn die Winke, die diese exegetische Studie zu einer strengeren exegetischen Methode gegeben hat, nicht ganz unfruchtbar sich erweisen und für die fernere Behandlung dieses wichtigen Abschnitts nicht ganz verloren seyn.

Gedanken und Bemerkungen.



1.

Einige Bemerkungen über die Stiftshütte,

von

Adolph H. H. Kamphausen,
Lic. d. Theol., Privatdocenten in Heidelberg.

I. Ueber 2 Mos. 26.

In der Beschreibung der Stiftshütte, 2 Mos. 26., finden sich unstreitig einzelne Angaben, deren Sinn mit voller Sicherheit zu erkennen, wir nicht mehr im Stande sind. So müssen wir uns bei der Deutung der יָדוֹת (V. 17.) an einer bloßen Wahrscheinlichkeit genügen lassen. Daß es Zapfen waren, welche in die Untersätze eingesenkt wurden, ist zwar aus dem Zusammenhange klar genug; aber der auf Josephus sich stützenden Ansicht Bähr's und Winer's, nicht die Zapfen, sondern die unten spitzigen Untersätze seyen in den Boden eingestoßen worden, steht mit nicht minderem Anspruche auf Beachtung die Meinung von J. D. Michaelis gegenüber, welche auch Ewald vertritt, daß man nämlich (Ewald, Alterth. 2. Ausg. S. 363.) „die Bohlen vermittelst zweier sich genau entsprechender Zapfen (durch die in der Mitte hohlen Untersätze hindurch) in die Erde gerammelt" habe. Wenn gleich ich es nun für unmöglich halte, die erstere Ansicht geradezu als eine unhaltbare zu erweisen, so stellt sich doch bei näherem Eingehen auf die sachlichen und sprachlichen Gründe die letztere, wie mir scheint, als die überwiegend wahrscheinlichere heraus, und das will ich jetzt kurz zu zeigen versuchen.

Es kommt hierbei besonders darauf an, daß wir das schwierige מְשֻׁלָּבֹת richtig verstehen, welches nach dem Vorgange der LXX. und der Vulgata nur zu oft nicht sowohl übersetzt, als durch bloße Vermuthungen ersetzt worden ist, um deren sprachliche Begründung man sich dann weiter nicht bemühte. Mit „einander gegenüber" oder „in gleichem Verhältniß von einander stehend" ist offenbar das Wort noch nicht übersetzt; den Text zu verän-

dern [a]), werden wir durch die Dunkelheit des Kunstausdruckes gewiß nicht berechtigt, da die Bedeutung (vgl. Gesen. Thes. S. 1411.) sprachlich hinreichend gesichert scheint. Wir werden, wenn wir mit dem מְשֻׁלָּבֹת Ernst machen wollen, schwerlich anders erklären können, als: die Zapfen waren durch ein Querholz befestigt oder verbunden, so daß einer gegen den andern stand. Nur dürfen wir nicht mit Gesenius eine Verbindung infra basin annehmen, was schon darum unzuläßig ist, weil die Untersätze noch gar nicht erwähnt sind. Auch ist sicher, daß das אֶל־ eine unmittelbare Verbindung der Zapfen mit einander, die ja nothwendig parallel laufen müssen, durchaus nicht fordert.

Es bleibt mir keine andere Auskunft, als das Querholz unten durch die Bohle selbst gehen zu lassen, so daß es beide Zapfen mit der Bohle (קֶרֶשׁ steht kurz vorher, brauchte also nicht wiederholt zu werden) verband. Diese von Michaelis in den Anmerkungen für Ungelehrte (S. 78.) vorgetragene Ansicht wird dem Texte gerecht und verhilft uns zu einer der Sache angemessenen Vorstellung von der Befestigung der Bohlen. Wenn erst ein durch die ganze Breite der Bohle gesteckter, an den beiden Außenseiten also wohl vergoldeter Riegel die Zapfen fest machte, so waren sie nicht aus Einem Stücke mit der Bohle. Suchen wir nun hierfür nach einem Grunde, so bietet sich mit großer Wahrscheinlichkeit die Vermuthung dar, daß man die durch das Einstoßen in die Erde bald abgenutzten Zapfen leicht durch neue wollte ersetzen können. Daß man silberne Spitzen in den Boden gerammelt haben sollte, scheint mir nicht recht glaublich. Die silbernen Untersätze hatten, abgesehen davon, daß sie als Zierat dienten, wohl keine andere Bestimmung, als die Feuchtigkeit von den Bohlen abzuhalten, und zu dem Ende mußten sie die ganze Grundfläche der Bohlen bedecken. Obgleich nun der durch die Zapfen eingenommene Raum natürlicherweise wegfällt, war doch die, wie wir unten sehen werden, anderthalb Quadratellen große untere Fläche jeder Bohle so beträchtlich, daß die beiden

---

a) Wollte man sich auch an das مُلَسَّانِ des Saadias anschließen, so bliebe doch אֶל־ unerklärt.

sie deckenden massiven Untersätze unmöglich sehr hoch seyn konnten. Gesenius hat sie daher mit Recht als laminae bezeichnet; da er aber durch seine Verschlimmbesserung (infra basin findet sich auch noch im Thes. S. 1411.) die Erklärung von J. D. Michaelis verdrängt zu haben scheint, so wollte ich bei dieser Gelegenheit um so lieber auf jene Auffassung wieder hinweisen, je weniger bisher eine genügendere Erklärung des מִשְׁבְּצוֹת vorgebracht worden ist.

Doch wie es sich mit den Zapfen und Untersätzen auch immer verhalten mag, im Ganzen ist die Beschreibung des heiligen Zeltes so klar, daß wir uns ein recht anschauliches Bild von demselben entwerfen können, und darin liegt kein geringer Beweis für den geschichtlichen Grund des in diesen Capiteln Erzählten. Selbst in der anerkanntermaßen schwierigen Stelle Cap. 26, 24. kann das Richtige, wie ich glaube, mit ziemlicher Sicherheit erkannt werden. Doch bevor ich mich auf die Eckbohlen selbst einlasse, muß ich einige allgemeinere Bemerkungen vorausschicken. Ich werde mir Mühe geben, daß Jeder, der überhaupt das nähere Eingehen in solche Untersuchungen aus Liebe zum biblischen Alterthume nicht scheut, meine Auseinandersetzung auch trotz des Fehlens von Zeichnungen verstehen kann [a]).

Nach der Allgemeinheit zu schließen, mit der V. 15—17. unseres Capitels von den Bohlen des heiligen Zeltes überhaupt die Rede ist, werden wir von vorneherein genöthigt seyn, mit Bähr (Symbolik des mos. Cultus, I. S. 59.) die hier gegebenen näheren Bestimmungen auch auf die beiden Eckbohlen zu beziehen. Wir lesen, daß die Bohlen je 10 Ellen lang und 1½ Ellen breit waren. Ihre Dicke ist nicht angegeben; sollte vielleicht

a) Wie wenig übrigens Abbildungen vor Irrthum schützen, davon liefert der rosenmüller'sche Excurs über die Levitenstädte und ihre Weideplätze (Scholien, Bd. 3. S. 447 ff. 3. Aufl.), dessen Ergebniß auch Keil (Buch Jos. S. 272. Anm. 7.) und Saalschütz (mos. Recht, 2. Aufl. S. 100 f.) richtig gewürdigt haben, einen schlagenden Beweis; denn die Stadt, die Rosenmüller hinzeichnet, muß nach seiner eigenen Erklärung zu einem Nichts zusammenschrumpfen. Und doch ist diese widersinnige Erklärung sammt der Abbildung von Sam. Davidson (the text of the old testament, etc. London. 1856. p. 515.) in sein sonst so fleißiges Werk aufgenommen worden.

hierin der Unterschied der Eckbohlen von den anderen Bohlen liegen? Doch wir wollen vorerst bei der gewöhnlichen Ansicht, alle Bohlen seyen gleich dick gewesen, ruhig verbleiben und zusehen, ob wir diese Dicke nicht bestimmen können. Die Frage nach der Dicke der Bohlen hat bekanntlich verschiedene Beantwortungen gefunden, wofür ich der Kürze halber auf das eben genannte gelehrte Werk verweise. Ich beschränke mich im Folgenden auf die Andeutungen unseres Capitels, denn aus ihm allein kann die Sache schon zur Genüge entschieden werden.

Die Süd- und Nordseite des heiligen Zeltes (V. 18. 20.) bestanden aus je 20 Bohlen, waren also, da jede Bohle 1½ Ellen breit war, je 30 Ellen lang. Von diesen 30 Ellen Länge kommen auf das Heilige 20 Ellen; denn der Vorhang, der es vom Allerheiligsten trennt, ist nach V. 33. unter den קְרָסִים angebracht, von denen wir bereits V. 6. gehört haben, daß sie die beiden Hälften des im Ganzen 40 Ellen (4 × 10 nach V. 1 f.) langen Byssusteppiches verbinden, also vom äußersten Ostpuncte des Zeltes 20 Ellen entfernt sind. Mithin bleiben für das Allerheiligste 10 Ellen Länge, und da wir wissen, daß seine Höhe, wie die des ganzen Zeltes, 10 Ellen betrug und die V. 22. erwähnten sechs Bohlen der Westseite schon eine Breite von 9 Ellen liefern, so ist es als gewiß anzunehmen, daß das Innere des Allerheiligsten einen vollkommenen Würfel bildete, daß also die beiden V. 23 f. erwähnten Eckbohlen zu den 9 Ellen der Westseite noch je ½ Elle hinzugefügt haben müssen. Da ferner die Eckbohlen ebensowohl als die andern Bohlen 1½ Ellen breit waren, also die Westseite, deren Breite nach innen 10 Ellen betrug, nach außen 12 Ellen (8 × 1½) maß, so erscheint es als die einzig natürliche Annahme, daß die hiernach übrig bleibenden 2 Ellen durch die Dicke der Bohlen der Nord- und Südseite gedeckt wurden, mit andern Worten, daß die Bohlen je Eine Elle dick waren.

Bevor wir jedoch versuchen, uns ein vorläufiges Bild vom Gerüste des heiligen Zeltes zu entwerfen, müssen wir uns über die Gesammtzahl der Bohlen verständigen, die Ewald (a. a. O. S. 363 f.) auf 46 angibt, während die hergebrachte Ansicht die Eckbohlen nicht mit den beiden westlichen Endbohlen der Nord-

und Südseite zusammenfallen läßt, sondern im Ganzen 48 Bohlen annimmt. Die letztere Ansicht ist die textgemäße. Nachdem nämlich V. 18 f. von den 20 Bohlen gegen Süden und ihren 40 silbernen Untersätzen und ebenso V. 20 f. von den 20 Bohlen gegen Norden und ihren 40 Untersätzen die Rede gewesen ist, geht der Verfasser V. 22. zur Westseite über, der er nach V. 25. ausdrücklich 8 Bohlen mit 16 Untersätzen zuschreibt. Wir finden also im Ganzen 48 Bohlen und 96 silberne Untersätze erwähnt a). Uebrigens lege ich auf die klaren Worte unserer Stelle, besonders V. 25., weit mehr Gewicht, als auf die sich leicht darbietende, aber auch beachtenswerthe Bemerkung, daß die von Ewald vorgeschlagene Zahl, ihrer Art nach, unter den übrigen Zahl- und Maßbestimmungen des heiligen Zeltes ziemlich vereinzelt dastehen würde b).

Nach den bisherigen Erörterungen beträgt also die Ausdehnung des Gerüstes der Stiftshütte, welche im Innern anerkanntermaßen 30 Ellen lang und 10 Ellen breit war, auf der Außenseite 31 Ellen von Osten nach Westen, 12 Ellen von Norden nach Süden. Hiermit nun stimmt das, was im Anfange unseres Capitels über die beiden Teppiche, den Miskan und den 'Ohel c),

a) Ich gebe natürlich zu, daß es wenig folgerichtig ist, hier 48 Bohlen zu zählen, dagegen Cap. 27. doppelt gerechnete Ecksäulen zu finden und 56 Säulen für den Vorhof anzunehmen. Es läßt sich aber, wie mir scheint, überzeugend darthun, daß der Text von Cap. 27. uns nöthigt, anstatt 56 oder gar 59 vielmehr 60 Säulen des Vorhofes anzunehmen, und ich werde meine Behauptung unten ausführlich begründen.

b) Die Zahl 59 würde ihr allerdings entsprechen; allein daß man diese im folgenden Capitel nur mit Unrecht findet, wurde schon eben bemerkt.

c) Ich bediene mich der Kürze halber dieser Kunstausdrücke, um den kostbaren Byssusteppich und den darüber liegenden Teppich von Ziegenhaaren zu bezeichnen. Diese engere Bedeutung der Wörter Miskan und 'Ohel ist an manchen Stellen unverkennbar, so 2 Mos. 26, 1. 7. (vgl. die Parallelstellen Cap. 36, 8. 14.), wo Rosenmüller (Scholien, 3. Aufl.) Miskan unrichtig anders fassen will und es sonderbar genug als postes et tabulas tabernaculi erklärt. Ferner vergleiche man 2 Mos. 35, 11. und 4 Mos. 3, 25., wo der Unterschied zwischen הַמִּשְׁכָּן und קַרְשֵׁי הַמִּשְׁכָּן (4 Mos. 3, 36.) offen zu Tage liegt. Andererseits aber ist zu beachten, daß Miskan und 'Ohel auch oft genug, z. B. gleich 2 Mos. 26, 35 f., das ganze Heiligthum bezeichnen, gerade wie מִשְׁכַּן אֹהֶל מוֹעֵד, was Rödiger (Ges. Thes. S. 1409.) 2 Mos. 39, 32. 40, 2. 6. 29. wohl ungenau allein auf die

berichtet wird, aufs schönste überein. Die Sache verhält sich nämlich so, daß der Miskan mit seinen 28 Ellen (V. 2) das 12 Ellen breite Gerüst bedeckte und nach Norden und Süden je 8 Ellen ($\frac{28-12}{2}$) herabhing, während von seiner 40 Ellen betragenden Länge 9 Ellen (40—31) über die Westseite des heiligen Zeltes herüberfielen [a]. Ich theile hierbei mit fast allen Auslegern die Ueberzeugung, daß der Miskan nicht die innern Wände des Gerüstes bekleidete, sondern nur dessen Decke bildete; die gegentheilige Auffassung scheitert schon daran, daß dem Texte „kleine Haken, wodurch diese kostbare Tapete oben an dem Gerüste befestigt" gewesen sey (Bähr, S. 64.), durchaus fremd sind [b].

tabulatio tentorii sacri bezieht. Daß Wörter wie „Wohnung" und „Zelt" je nach dem Zusammenhange verschiedene Dinge bezeichnen, ist begreiflich; ja ich möchte außer den beiden bereits angeführten Bedeutungen noch eine je dritte geltend machen. 2 Mos. 39, 33. müssen wir wohl unter 'Ohel den Byssusteppisch sammt dem Ziegenhaarteppich verstehen, da Miskan hier das ganze Heiligthum bezeichnet und V. 34. die beiden Felldecken erwähnt sind; dasselbe gilt von der mehrfach mißverstandenen (vgl. Rödiger a. a. O. und Bähr, S. 63.) Stelle 2 Mos. 40, 19. Während wir dem Worte Miskan im zweiten Verse dieses 40. Capitels nur scheinbar die Bedeutung „Gerüst" unterlegen konnten, findet dieselbe V. 19., wie aus dem Zusammenhange mit V. 17 f. erhellt, ebenso sicher statt wie V. 9. Der Sinn von 2 Mos. 40, 19. ist demnach dieser: er breitete den Byssusteppich und den Ziegenhaarteppich über das Gerüst aus und legte die beiden Felldecken, welche die Bedeckung der Teppiche ausmachten, oben darauf.

a) Die V. 5 f. erwähnten Schleifen und Häkchen verlängerten den Teppich gewiß nur so unbedeutend, daß sie bei unserer Rechnung gar nicht in Betracht kommen können.

b) Dagegen kann man nicht einwenden, daß auch die Pflöcke unerwähnt bleiben; abgesehen davon, daß derselben an andern Stellen, z. B. 2 Mos. 27, 19. 35, 18. 38, 20. 31., ausdrücklich gedacht wird, waren sie eigentlich bei dem heiligen Zelte selbstverständlich vorhanden. Ewald (S. 366.) scheint sich nur die drei obern Zeltdecken als durch Pflöcke befestigt zu denken; aber ich sehe nicht ein, was uns hinderte, dasselbe von dem aus gezwirntem Byssus verfertigten Miskan anzunehmen. Die Behauptung Bähr's (S. 64 d.), er habe das nicht aushalten können, wird durch die Thatsache widerlegt, daß der aus demselben, möglicherweise aber noch schwächerem Zeuge bestehende Umhang des Vorhofs auf dieselbe Weise befestigt war. Auch die übrigen Bedenken Bähr's sind nicht beweiskräftig; war z. B. der Anblick der Cherubim in der That so bedenklich, so konnte man ja beim Auseinandernehmen des Heiligthums 'Ohel und Miskan zusammen herabnehmen und erst unten, wo man durch die Vorhänge des Hofes den

Rosenmüller (in den Scholien zu V. 2.) weiß zwar nichts von einem Aufhängen des Miskan sondern läßt ihn über das Gerüst gelegt seyn (vgl. 2 Mos. 40, 19. פָּרַשׂ עַל), also doch wohl an den Außenseiten herabhängen; aber wenn er ihn nun nach Norden und Süden 9 Ellen überhängen läßt, so überträgt er die nur vom inneren Raume geltenden Maßbestimmungen von 30 und 10 Ellen irrigerweise auf das Aeußere, das ja 31 Ellen lang und 12 Ellen breit war.

Was ferner den 'Ohel betrifft, so mußte er, als aus Stücken von 30 Ellen Länge zusammengesetzt (V. 8.), nach Norden und Süden je 9 Ellen überhängen ($\frac{30-12}{2}$), also eine Elle tiefer als der Miskan, um diesen vollständig zu bedecken (V. 13. לְכַסֹּתוֹ), und da dieses V. 13. ausdrücklich angegeben wird, so haben wir hier den wichtigsten Beweis dafür, daß der Miskan über die Außenseiten herabfiel. Schwieriger ist die Frage, wie es sich mit der Ausdehnung des 'Ohel nach Osten und Westen verhielt, und sie wird ganz verwirrt, wenn man mit de Wette כָּפַל V. 9. durch „doppelt machen" übersetzt und dann (so Gesen. Thes. S. 32. und Rosenmüller zu V. 1.) gegen den klaren Text V. 7 f. den 'Ohel aus 12 Teppichen bestehen läßt. Es unterliegt keinem Zweifel, daß der 'Ohel 44 (11 × 4) Ellen lang war, wie auch Bähr annimmt, der (S. 65.) כָּפַל richtig als „über- oder umschlagen" erklärt. Allein Bähr hat sich das volle Verständniß der Sache durch die unbegründete Voraussetzung abgeschnitten, als hätten die Schleifen und Haken [a]) des 'Ohel selbstverständlich gerade da liegen müssen, wo das Heilige mit dem Allerheiligsten zusammenstieß. Ewald (S. 366.) hingegen hat die 4 Ellen, um die der

---

Blicken des Volkes entzogen war, den Miskan vom 'Ohel befreien, zusammenwickeln und in eine Decke hüllen. Zudem wissen wir nicht einmal sicher, ob die Cherubim auf der Rückseite des Teppiches deutlich sichtbar waren.

a) Die V. 33. erwähnten Haken sind nicht (Bähr, S. 66.) die des 'Ohel, sondern verbinden die beiden Hälften des Miskan, wie Dathe, Rosenmüller und A. richtig erkannt haben; der Miskan war ja allein von innen sichtbar. Dagegen ist gewiß, daß zwar nicht die Schleifen und Haken, wohl aber die Mitte ($\frac{44}{2} - 2 = 20$) des 'Ohel gerade da war, wo das Allerheiligste anfing.

'Ohel den Miskan an Länge übertraf, textgemäß so vertheilt, daß an der Ostseite 2 Ellen rückwärts übergekrempelt wurden [a]) und die zwei nun noch übrigen Ellen an der Westseite über den Miskan herüberhingen. Es kann hierbei nicht auffallen, daß der 'Ohel an der Westseite 11 Ellen herabhing; ich glaube, daß der Teppich, obgleich die Bohlen nur 10 Ellen hoch waren, die Erde keineswegs berührte, zum Theil, weil die Untersätze etwas über die Bodenfläche hervorragten, besonders aber, weil die Pflöcke, an denen das Zelt befestigt war, sicherlich ein wenig von den Bohlen abstanden. Von der Größe der beiden Felldecken (V. 14.) wird nichts berichtet; wahrscheinlich waren sie größer als der 'Ohel, so daß die silbernen Untersätze von außen nicht gesehen wurden. Einen Grund, warum die beiden Teppiche an der Westseite tiefer herabhingen, als an der Nord- und Südseite, wissen wir nicht; indessen könnte man vermuthen, die Westseite, die ja ganz dem Allerheiligsten angehörte, habe dadurch vor den beiden Langseiten ausgezeichnet werden sollen. Doch dem sey, wie ihm wolle, im Wesentlichen hat sich uns, wie ich hoffe, auf Grund des Textes von der Art und Weise, wie die Teppiche über dem Gerüste angebracht wurden, eine deutliche Vorstellung ergeben, und damit ist auch die Voraussetzung, von der wir ausgingen, daß nämlich die Dicke der Bohlen 1 Elle betrug, als haltbar erwiesen.

Gehen wir jetzt zu der von den Eckbohlen handelnden Stelle über, so macht V. 23. keine Schwierigkeit. Ich übersetze ihn:

---

a) Der Zweck des Ueberkrempelns konnte schwerlich, wie Bähr nach Josephus annimmt, der seyn, eine giebelartige Verzierung zu bilden; auch vermag ich nicht mit Ewald zu glauben, daß dadurch vorne dem Ganzen ein festerer Halt gegeben werden sollte. Der wirkliche Grund scheint mir in dem Zwingenden der Zahlenverhältnisse zu liegen. Der 'Ohel sollte nämlich, wie nach Norden und Süden, so auch nach Westen über den Miskan herüberhängen; wollte man ihn nun nicht aus 10½ Stücken bestehen lassen, so mußte man ihn, zur Vermeidung des Bruchtheiles, um ein ganzes Stück vermehren. Damit war aber die Nothwendigkeit des Zurückkrempelns von selbst gegeben; denn mehr als 2 Ellen konnte man an der Westseite nicht gebrauchen, da doch der Teppich nicht über die Erde schleifen sollte. An der Ostseite aber, wo schon der Vorhang war, fand sich für ein Herabhängen des 'Ohel kein Raum.

„Und zwei Bohlen sollst du machen für die Ecken der Wohnung, an der Hinterseite." Bemerkenswerth ist jedoch die Vocalisation des allgemein mit „Ecken" übersetzten מְקֻצְעֹת; sie weicht seltsam ab von derjenigen, welche wir bei dem aus denselben Consonanten bestehenden Worte des folgenden Verses finden, und gerade so verhält es sich mit den Parallelstellen von Cap. 36. In dem simonis-winer'schen Wörterbuche, sowie in Gesen. Thesaur. (das von Hoffmann herausgegebene Handwörterbuch hat das Wort nicht) wird die Form als ein Participium des Pual erklärt, dessen stat. abs. also מְקֻצָּעֹת lauten würde. Darauf weisen allerdings die Vocale des Wortes hin, und das Fehlen des Dagesch ließe sich nach Ewald's Lehrbuch (6. Ausgabe) §. 64., a. schon begreifen. Fürst scheint in seiner Concordanz a) diese Erklärung zu beanstanden, aber der von ihm aufgeführte Singular מְקֻצְעָה, der nach der Ansicht des R. David Qimchi die Bedeutung von מִקְצֹעַ haben soll, ist fast ebenso bedenklicher Art, als die Meinung Johlson's, es sey unsere Form geradezu Plural von מִקְצוֹעַ b). Da nun das Pual sonst nirgends vorkommt und die durch den Zusammenhang unserer Stelle nothwendig geforderte Bedeutung „Ecken" auch an dem möglicherweise denominativen Hophal, Ez. 46, 22. c), keine sichere Stütze findet, so möchte es wohl das Gerathenste seyn, daß wir V. 23. (Cap. 36, 28.) wie im folgenden Verse מִקְצֹעֹת aussprechen.

Bei weitem schwieriger ist V. 24., der bereits von den Alten nicht mehr verstanden wurde. Da die Dunkelheit der Stelle schon an sich eine etwas ausführlichere Behandlung verlangt, so werde ich

---

a) In seinem Schulwörterbuche (S. 511.) schreibt Fürst מְקֻצְעוֹת und bemerkt, daß das Wort wahrscheinlich ein Substantivum sey.

b) Ich erlaube mir, hier beiläufig auf einen glücklichen Gedanken aufmerksam zu machen, dessen Ausführung die Brauchbarkeit unserer hebräischen Handwörterbücher für die Studirenden bedeutend erhöhen würde. Johlson hat nämlich in seinem Wörterbuche (Frankfurt a/M. 1840) die Artikel, bei denen er sämmtliche Schriftstellen angegeben hat, das heißt beinahe die Hälfte aller Wörter, durch ein vorgesetztes Zeichen kenntlich gemacht, so daß sein kleines Buch zu einem guten Theile die Stelle einer Concordanz vertritt. Hierdurch, sowie durch kurze Angabe von sinnverwandten Wörtern, hat Johlson's Lexikon einen eigenthümlichen Werth erhalten.

c) Vgl. zu dieser Stelle Hävernick's Commentar, S. 724.

nicht alle Ansichten zur Sprache bringen, die von den Tagen der LXX. an über die Eckbohlen aufgestellt sind, zumal da manche Uebersetzer und Erklärer eher neue Räthsel gegeben, als die vorliegende Schwierigkeit gelöst zu haben scheinen.

Aus der zweiten Hälfte des Verses ist so viel von vorneherein klar, wie Aben Esra und Winer richtig bemerkt haben, daß hier über die Eckbohlen etwas Besonderes, sie von den übrigen Bohlen Unterscheidendes mitgetheilt wird. Ewald hat ferner darauf aufmerksam gemacht, daß יִהְיוּ sich von dem וְיִהְיוּ des folgenden Verses unterscheidet, indem er übersetzt: „so daß sie seyen.“ Da nun gewiß über die Bohlen, die wir bereits als für die Ecken bestimmt kennen gelernt haben, V. 24. noch etwas Näheres ausgesagt wird, so möchte ich übersetzen: „und zwar sollen sie seyn“. — Ueber Einen Punct sind wohl fast alle Ausleger einig, daß nämlich תאמם und תמים denselben Sinn haben müssen; und um diese Annahme wahrscheinlich zu finden, brauchen wir uns nicht auf die äußere Aehnlichkeit zu berufen, welche תמים leicht als eine andere Form von תאמם erscheinen läßt. Die gleiche Bedeutung beider Wörter scheint sich mir schon aus dem Zusammenhange zu ergeben: „sie sollen ת' seyn unterhalb und יחדו sollen sie ת' seyn oberhalb“; denn sieht man ab von allen rein unmöglichen Deutungen des nachdrücklich vorangestellten יחדו (noch Schott a) übersetzt es mit coniungantur), so bleibt uns für dieses Wort, das schwerlich für שְׁנֵיהֶם steht, nur die Wahl zwischen eodem tempore und pari modo. Da wir nun den Begriff der Gleichzeitigkeit nicht erwarten können, weil er an unserer Stelle höchst matt wäre, so halten wir uns an pariter und legen beiden Wörtern dieselbe Bedeutung bei. Zudem bezeichnen ja die Ausdrücke „unterhalb“ und „oberhalb“, auf die wir noch zurückkommen werden, nothwendig Ein zusammenhängendes Ganzes, so daß auch dadurch wahrscheinlich wird, daß תאמם und תמים dasselbe besagen.

Nehmen wir ferner, im Anschluß an die Mehrzahl der neueren Ausleger, die beiden Wörter vorläufig im Sinne von gemelli,

---

a) Pentateuchus ex sermone Hebraeo in Latinum translatus .... auctoribus H. A. Schott et J. F. Winzer. 1816. pag. 280. — Das vierte und fünfte Buch sind von Winzer übersetzt und mit kurzen Anmerkungen versehen, die drei übrigen hat Schott bearbeitet.

gemini, so stellt sich uns die Frage, was wir uns denn unter Zwillingsbohlen zu denken haben. Bähr hat zwar (S. 58 f.) die Ansicht von Meyer's über die Dicke der Bohlen hinreichend widerlegt; allein die Meinung, unter den doppelten oder Zwillingsbohlen seyen Winkelbohlen zu verstehen, d. h. solche, deren einer Schenkel der Westseite, der andere hingegen der Nord- oder Südseite angehöre, läßt sich nur dadurch beseitigen, daß wir über die תאמם eine andere haltbare Erklärung aufstellen. Wie schwierig dieses aber ist, wenn wir an der Uebersetzung „doppelte Bohlen" oder „Zwillingsbohlen" festhalten, zeigt die gewöhnliche Auskunft, wonach die Eckbohlen doppelte heißen sollen, weil sie nicht nur zur Hinterwand, sondern „gewissermaßen" a) auch zur Langwand gehörten. Bei dieser Auffassung erheben sich nämlich zwei Schwierigkeiten: fürs Erste ständen dann die Ausdrücke „unterhalb" und „oberhalb" ganz überflüssig da, ja sie wären geradezu störend, da man vielmehr „an der Hinterwand" und „gegen Osten" oder etwas Aehnliches — kurz, eine Angabe gerade dessen erwarten sollte, was zu der Bezeichnung der Bohlen als doppelter berechtigte b). Zum Andern aber bleibt dann אֶל־הַטַּבַּעַת הָאֶחָת völlig unerklärlich. Bähr bemerkt zwar mit Recht, daß sich mit der Uebersetzung de Wette's „am ersten Rinken" kein Sinn verbinden lasse, aber seine eigene Uebertragung „für Einen Rinken" verstößt gegen die Grammatik und ist zudem unnatürlich, obgleich die LXX. und nach ihrem Vorgange Andere sich die Sache so gedacht haben, wie denn z. B. Clericus zu ad annulum unum ohne Weiteres commissae (sc. tabulae) ergänzt. Die Worte אל־הטבעת האחת können nichts Anderes bedeuten, als „bis zum ersten Ringe hin", wie unten noch näher gezeigt werden soll.

So lange wir daher in unserem Verse überhaupt Zwillingsbohlen erwähnt finden, bleibt uns schwerlich ein anderer Ausweg,

---

a) Der Text selbst, wie auch Bähr richtig bemerkt, rechnet sie nur zur Hinterwand.

b) Seb. Münster (in den criticis sacris) erklärt das geminatae in folgender Weise: Continebantur tabulae ad invicem infra per bases et supra per circulos, uno scilicet circulo duos complectente tabulas, ne a se ipsis dissiderent. Er hat die Schwierigkeit gefühlt, aber nicht gelöst; ja das geminatae verwandelt sich ihm unter der Hand in ein coniunctae.

als mit Ewald an Winkelbohlen zu denken, die nicht ihrer ganzen Höhe nach Zwillinge waren, d. h. die nach oben nur bis zum ersten Ringe aus zwei Schenkeln bestanden. Was nämlich die Ringe betrifft, so werden wir V. 26—29. belehrt, daß ihrer an jeder Bohle fünf saßen [a]), und da wir gewiß mit Ewald „angemessene Zwischenräume" zwischen den das Gerüst zusammenhaltenden Stangen [b]) anzunehmen haben, welche durch die Ringe gesteckt wurden, so können wir uns den obersten Ring etwa $1^1/_2$ Ellen ($\frac{10}{8}$) von der Spitze der Bohlen entfernt denken.

Bevor ich nun auf den scharfsinnigen Lösungsversuch Ewald's näher eingehe, muß ich seine eigenen Worte hersetzen, wobei ich nur bedauere, daß er uns nicht auch eine Uebersetzung von V. 24. gegeben hat. Es heißt in den Alterthümern (S. 363.) also: „Die Ecke

---

a) Noch Bähr (S. 61.) und Welte (Kirchenlexikon, X. S. 366.) folgen dem R. Salomo Isaagi, indem sie gegen den klaren Text nur drei Reihen von Riegeln annehmen. Lightfoot (opera omnia. Roterod. 1686. Tom. I. p. 180.) erkennt zwar die fünf Reihen richtig an, irrt aber darin, daß er mit jenem Rabbinen eine per crassitiem asserum gehen läßt, mithin nur vier Reihen von Ringen erhält.

b) Manche sind gar zu ängstlich darauf bedacht gewesen, dem Gerüste rechten Halt zu geben, und haben dann gegen die Beschreibung unseres Capitels gefehlt. So denkt sich Lundius (die jüdischen Heiligthümer. 1704. S. 6.), nach dem Vorgange des Lyra, die Bohlen oben durch Klammern unter einander befestigt, was wenigstens für die Eckbohlen aus V. 24. folgen soll! Derselbe Beweggrund brachte wohl Bähr (S. 62.) zu der Vermuthung, daß nicht die mittlere Stangenreihe allein ununterbrochen um alle drei Seiten gegangen sey, während doch V. 28. dieses Durchgehen von der mittleren Reihe gerade als etwas Besonderes berichtet wird. Von den je fünf Stangen der Langseiten war jede 31 Ellen lang, die fünf Stangen der westlichen Wand hatten je 12 Ellen Länge. Bedenken wir nun, welchen Halt die fest in die Erde gerammelten Bohlen auch durch ihre außerordentliche Dicke hatten, so werden wir es gewiß hinreichend finden, daß von den 15 Stangen nur die drei mittelsten „für die Ecken zum Biegen eingerichtet" (Ewald, S. 364.), d. h. zu einem Ganzen verbunden, waren. J. D. Michaelis (a. a. O. S. 78.) bemerkt mit Recht: „Die hinterste Wand hielt die beiden größeren Wände von einander, so daß sie nicht in die Mitte zusammenfallen konnten, sowie hingegen die vier Decken sie zusammendrückten und hinderten, auswärts hinauszufallen." Das Durchgehen des mittelsten Riegels sollte wohl auch das Fallen der Hinterwand gegen Westen verhüten, welches übrigens auch aus anderen Gründen nicht leicht möglich war.

wurde auf beiden Seiten durch eine Bohle gebildet, welche mit der letzten jener je 20 eigentlich Ein Stück ausmachte, aber so, daß dieß Stück inwendig völlig zwei andern Bohlen ähnlich ausgehauen war, ausgenommen ganz oben, wo eine solche Zwillingsbohle also in ein viereckiges Bret, nach jeder Seite $1^1/_2$ Ellen breit, auslief. So konnte man die zwei doppelten Eckbohlen alsogleich erkennen, und ihr breiteres Bret oben diente zugleich den überzulegenden Teppichen zur stärkeren Grundlage." Ewald gewinnt so aus den Texteswörten einen an und für sich passenden Sinn. Er hat ohne Zweifel תאמם als „Zwillinge" gefaßt, d. h. zu einer Winkelbohle ausgehauen. Weniger deutlich ist, wie er sich תמים erklärt; da er aber in der kritischen Grammatik (S. 121.) diese Form aus תְּאֹמִים zusammengezogen seyn läßt, so unterdrücke ich die Vermuthung, er habe dem Worte die Bedeutung „ganz, massiv" gegeben und hier von oben herab statt von unten hinauf gerechnet. Ich habe vorhin, der Kürze halber, von „unterhalb" und „oberhalb" gesprochen. Allein dem מִלְמַטָּה (nach Ew. Lehrbuch, §. 218.c.: unterwärts her) entspricht kein מִלְמַעְלָה, weil der Verfasser von den Bohlen etwas aussagen will, was nicht von ihrer ganzen Höhe gilt, sondern nur von der Höhe vom Fuße bis gegen die Spitze hin, diese selbst ausgeschlossen, wie aus dem Zusatze „bis zum ersten Ringe" erhellt. Absichtlich also heißt es עַל־רֹאשׁוֹ (über den Singular vgl. Ew. §. 319.a.), welches durch das אֶל־רֹאשׁוֹ der Parallelstelle so deutlich erklärt wird, daß wir von der Uebersetzung „an der Spitze" ganz absehen müssen.

So gut aber auch Ewald's Erklärung mit den Texteswörten zu stimmen scheint, ebenso schwierig ist sie mit dem zu vereinigen, was wir sonst über das Gerüst des heiligen Zeltes wissen. Ewald denkt sich also eine massive Bohle, überall gleich dick, deren Grund- oder Oberfläche ein Quadrat bildet, an dem jede Seite $1^1/_2$ Ellen lang ist. Stellen wir nun diese Bohle in die Ecke, so ragt offenbar ein Neuntel ihrer ganzen Masse ins Allerheiligste hinein. Dieses muß aber einen vollkommenen Würfel bilden, wie Ewald selbst verlangt; daher sollte das störende Neuntel ganz weggehauen werden, damit die so entstehenden beiden Schenkel, mit ihrer Breite von je $^1/_2$ Elle nach innen, ganz durchgehen, mithin die Eckbohle dem im Allerheiligsten Stehenden völlig den

Anblick von zwei Bohlen gewähre. Allein Ewald folgt dem Texte und läßt daher die Bohle nur bis zum obersten Ringe ausgehauen seyn, so daß ein Stück des Neuntels, freilich zur großen Verunstaltung des Allerheiligsten, unangetastet bleibt. Ich kann es nämlich nicht für vortheilhaft halten, daß man so „die zwei doppelten Eckbohlen" (von innen) „alsogleich erkennen konnte", und ebenso wenig kann ich den Gewinn hoch anschlagen, wenn die durch die Oberfläche sämmtlicher Bohlen gebildete Grundlage für die Teppiche an den beiden Ecken um je $^1/_4$ Quadratelle „stärker" wurde. Als noch schwieriger erweist sich aber die Auffassung Ewald's, wenn wir bedenken, daß darnach die Langseiten von innen, anstatt der erforderlichen 30 Ellen, nur 29 Ellen lang seyn würden. Selbst wenn wir absehen von der irrigen Annahme, die Gesammtzahl aller Bohlen habe nur 46 betragen, so ist diesem Uebelstande noch nicht abgeholfen; wir haben dann $^1/_2$ Elle zu viel ($30^1/_2$), die sich, wie schon Bähr (S. 59.) gegen von Meyer gezeigt, nirgends unterbringen läßt [a]).

Haben wir nun den Gedanken, die Ecken seyen durch Winkelbohlen gebildet, ganz aufzugeben, so fällt damit auch die Annahme, der Text spreche von „Zwillings"-Bohlen" in sich zusammen. Versuchen wir daher, von תַּמִּים ausgehend, auch dem jetzt תֹּאֲמִם (in der Parallelstelle תּוֹאֲמִם) geschriebenen Worte die Bedeutung „ganz" beizulegen. Schon Geddes (in Vater's Commentar) warf die Vermuthung hin „der Sinn scheine der zu seyn, daß die zwei Eckbretter nicht in einem rechten, sondern in einem stumpfen Winkel standen, um nicht die überhängenden Teppiche zu zerreißen." Falls nicht Geddes hierbei die sogleich zu erwähnende michaelis'sche Erklärung im Sinne hatte, mag er sich die Grundfläche der Eckbohlen, die er dann überall gleich dick seyn

---

a) Uebrigens hat Ewald im Verhältniß zu den Erklärern, welche mit Josephus den Bohlen eine nur geringe Dicke zuschreiben, den großen Vortheil, daß er für die Untersätze Eckbohlen hat, die unten eine ganze Elle dick sind. B. Lamy (de tabernaculo foederis etc. p. 353.) hat gerade durch seine vielen Zeichnungen die große Schwierigkeit nachweisen müssen, um nicht zu sagen die Unmöglichkeit, unter seiner schmalen Eckbohle die beiden großen Untersätze anzubringen. Ewald läßt mit Recht den Eckbohlen die vom Texte für alle Bohlen insgemein geforderte Breite von $1^1/_2$ Ellen.

ließ, etwa als ein Dreieck gedacht haben; und etwas Aehnliches hat wohl dem R. Aben Esra vorgeschwebt, wenn er sagt, er wisse nicht, ob die Eckbohlen viereckig oder rund gewesen seyen. Allein der Text verträgt diese Annahmen nicht. Das Richtige findet sich, meines Wissens, zuerst bei J. D. Michaelis und dann in ebenfalls sehr unvollkommener Weise bei Schott, der zwar den Anfang des Verses (Hi, sc. asseres, gemelli sint in loco inferiore, coniungantur atque) falsch übersetzt hat, aber den Schluß (perfecti sint in vertice ad annulum primum) treffend also erläutert: i. e. in parte superiore inde a primo annulo usque ad summum verticem obtundantur, ut non amplius angulum efficiant rectum, sed duos angulos obliquos. Rosenmüller endlich, der in seine Scholien alle Mängel dieser Erklärung herübergenommen, hat sich doch auch ihr Gutes angeeignet, wenn er bemerkt: Si enim asseres angulares parte superiore acuti fuissent, stragulae eis impositae corruptae essent.

Den Grund, warum die richtige Erklärung bis jetzt nicht durchgedrungen ist, finde ich besonders in der Uebersetzung „Zwillinge", welche selbst beim Vorhandenseyn der richtigen Vorstellung von den Eckbohlen das Verständniß des Textes unmöglich macht. So sagt Michaelis in den Anmerkungen für Ungelehrte, daß die Worte eigentlich lauten: „sie sollen unten Zwillinge und oben ganz seyn", und gibt folgende Umschreibung der Stelle: „Die Ortbretter sollen unten zweiseitig, oben aber von der Spitze" (diese ist aber im Texte der terminus ad quem!) „bis zum ersten Ringe herab ausgeschnitten und einfach seyn." Also weil die Bohlen viereckig sind und „gleichsam zwei Gesichter" haben, sollen sie Zwillinge heißen! Weiter sagt Michaelis: „Oben, wo die Bretter" (wohl Druckfehler für „Tapeten") „aufliegen und sich mit der Zeit auf einem Winkel von 90 Grad durchliegen konnten, soll das Brett ausgeschnitten werden, so daß es nicht mehr ein Viereck, sondern ein Dreieck ist, welches bloß seine eine längere Seite (die Hypotenuse) auswärts kehret. Ein solch Brett, von dem man nur Eine Seite siehet, nennet Mose ein ganzes oder einfaches Brett." Man sieht deutlich, daß Michaelis auch תמים nicht verstanden hat.

Um nun jedes Mißverständniß abzuschneiden, will ich noch einmal kurz auseinandersetzen, wie ich mir die Eckbohlen glaube denken zu müssen, und dann schließlich das Verhältniß dieser Erklärung zu unserm Texte besprechen. Die Eckbohlen waren im Allgemeinen den andern Bohlen durchaus gleich: 10 Ellen hoch, $1^1/_2$ Ellen breit und beinahe ihrer ganzen Höhe nach 1 Elle dick. Allein wären ihre Dimensionen ganz die normalen, d. h. die aller übrigen Bohlen gewesen, so würden oben drei Flächen in einem Puncte rechtwinklig zusammengetroffen seyn, zur großen Gefährdung der darüber zu legenden Teppiche. Um diesem Uebelstande vorzubeugen, ordnet unser Text an: „Sie sollen ganz seyn unterwärts her und ebenso sollen sie ganz seyn nach ihrem Gipfel zu, bis zum ersten Ringe hin." Denken wir uns also eine allen übrigen gleiche Bohle in die Ecke gestellt, oder, daß ich nach der Weise des Textes spreche, denken wir uns die Eckbohle noch unversehrt, so bildet ihre Oberfläche, wenn wir sie durch eine von der Ecke des Allerheiligsten parallel mit der äußern Langwand gezogene Linie theilen, offenbar zwei Parallelogramme, ein kleineres Rechteck und ein doppelt so großes Quadrat. Das Rechteck, welches für das Allerheiligste $^1/_2$ Elle liefert, bleibt nun am natürlichsten unangetastet. Das Quadrat hingegen, dessen Seiten je 1 Elle messen, zerlegen wir durch eine die beiden Puncte der Außenwände verbindende Diagonale in seine Hälften und gewinnen dadurch zwei stumpfe Winkel von je 135 Graden. Setzen wir jetzt etwa eine Säge auf die Hypotenuse der beiden Dreiecke und schneiden das Stück der Bohle, zu dessen Grundfläche wir das nach außen liegende Dreieck nehmen, bis zum obersten Ringe [a]) weg, so ist die verlangte Eckbohle fertig.

---

a) Es ist das Angemessenste, sich die Ringe der Eckbohlen an ihrer äußeren Kante angebracht zu denken. Jedenfalls kann ich Ewald nicht beistimmen, wenn er meint, die Ringe seyen im Innern des heiligen Zeltes befestigt gewesen, sowie ich mich auch nicht zu überzeugen vermag, daß nur die Innenwände mit Goldplättchen belegt gewesen wären. Solche Rücksichten auf die Sparsamkeit waren auch der Grund, daß man das Ueberhängen des **Miskan** über die Außenwände bedenklich fand. Damit fällt auch die Behauptung Ewald's (S. 366. Anm. 2.), „die Pflöcke und die untersten

Doch wie verhält sich unsere Erklärung zum Texte? Ich gehe bei der Beantwortung dieser Frage von der bereits dargelegten Ueberzeugung aus, daß תאמם und תמים denselben Sinn haben müssen, und schließe von der sichern Bedeutung des תַּמִּים auf das vorhergehende Wort. Obgleich das Adjectiv תָּם nur im sittlichen Sinne vorkommt, macht es keine Schwierigkeit, dem תַּמִּים hier die Bedeutung „ganz", „an dem nichts fehlt", zu geben, welche תָּמִים (so 3 Mos. 3, 9. vom Fettschwanze, 3 Mos. 25, 30. und Jos. 10, 13. von Zeiträumen) unzweifelhaft hat. Dabei sey noch bemerkt, daß ich dem Worte nicht den Sinn von „massiv" gebe, im Gegensatze zu „ausgehöhlt", was vielleicht schon schwieriger seyn würde. Ich behaupte nun wohl nicht zu viel, wenn ich meine Deutung von תַּמִּים für sprachlich leichter erkläre, als die gewöhnliche Ansicht, nach der die Form aus תֹּאֲמִים (so, gegen alle Möglichkeit, Fürst in der Concordanz) oder aus תְּאֻמִּים (diese bloß geforderte, durchaus nicht nachweisbare Form stellt Gesenius auf, im Lehrgebäude S. 137.) zusammengezogen seyn soll. Selbst die bessere Auskunft von Rödiger (Gesen. Thes. S. 1490.), der תֹּמִים ausspricht („contr. ex תְּאֹמִים vel potius תְּאֻמִּים") und es als gemini faßt, ist sehr bedenklich, und zwar schon darum, weil ja nicht einmal für das vorhergehende, der gewöhnlichen Ansicht viel günstigere תֹּאֲמִם die Bedeutung „Zwillinge" oder „doppelte" über allen Zweifel erhaben ist. Auf die Alten wird man sie schwerlich mit irgend welcher Sicherheit stützen können. Onqelos, um nur Einen zu nennen, ist ihr durchaus nicht günstig; hätte er wirklich an gemelli gedacht, so würde er gewiß statt seiner allgemein gehaltenen Uebertragung מְכַוְּנִין, gerade wie oben bei משלבת das der hebräischen und chaldäischen Sprache gemeinsame Wort beibehalten haben. Was aber die Masorethen anlangt, so ist mir das Wahrscheinlichste, daß sie das Particip תֹּאֲמִם (Cap. 36, 29. תּוֹאֲמִם, also verschieden vom Substantiv תְּאוֹמִים, 1 Mos. 38, 27.) mit Hieronymus im Sinne von coniunctae gefaßt und dem תַּמִּים, wiewohl sie es als Derivat von תָּמַם nahmen, aus dem Zusammenhange dieselbe Be-

Seile des Zeltes seyen mit dessen Holzwerke befestigt worden", eine schon an sich unwahrscheinliche Vermuthung, von der ich nicht einsehe, wie sie aus den beigebrachten Stellen (4 Mos. 3, 26. 37.; 26. 32.) folgen soll.

deutung zugeschrieben haben: ganz, d. h. eng geschlossen, ohne Lücke a). Doch ich verzichte gänzlich auf den Anspruch, eine sichere Erklärung davon, wie die verschiedenen alten Uebersetzer sich die Sache zurechtgelegt haben, geben zu wollen; manche Uebersetzungen sind viel dunkler als der hebräische Text selbst, den sie mißverstanden b).

Da ich mir also nur dann zu helfen weiß, wenn ich beide Mal mit „ganz" übersetze, so muß ich natürlich die Lesart beim ersteren Worte ändern. Wie lautete nun wohl der ursprüngliche Text für תאמם oder תואמם? Man könnte sagen: ebenfalls תמים; aber aus zwei Gründen möchte ich תמימם vorziehen. Erstlich nämlich erklärte sich, wenn das im physischen Sinne gebräuchliche תמים vorausging, die Thatsache noch leichter, daß man der kürzern Form תם dieselbe Bedeutung gab; zum Andern aber verliert die defective Schreibung der Pluralendung bei der Lesung תמימם (vgl. 4 Mos. 29, 13. und Ew. Lehrb. §. 83. e.) ihr Auffallendes. Indeß sind diese Gründe nicht zwingend; denn daraus, daß תם an den wenigen Stellen, wo es sich noch findet (siebenmal im Buche Hiob, außerdem nur noch sechsmal im A. T.), nur im ethischen

a) Ich bemerke, daß auch der besonnene J. H. Michaelis in seiner Bibel (Halle, 1720.) dem תמימים diesen Sinn untergelegt hat; denn er erklärt es durch integrae, consummatae und vergleicht, freilich unpassend genug, ἵνα ὦσι τετελειωμένοι εἰς ἕν, Joh. 17, 23. Aber, daß wir von der sprachlichen Schwierigkeit gar nicht reden, diese Auffassung scheitert an „bis zum ersten Ringe" und ist zudem höchst matt, da Eckbohlen selbstverständlich dazu da sind, daß sie die Ecken verschließen, während doch hier etwas Besonderes ausgesagt werden soll.

b) Zum Beweise für diese Behauptung diene das, was Rödiger (Ges. Thes. S. 1490.) von תמימם schreibt: Ad תמם referunt Vulg.: una omnes, et Gr. Venet.: τέλειον. Mit der Graeca Veneta, die auch V. 17. verhältnißmäßig genau (ἡρμωσμένης ἑκάστης πρὸς τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς) übersetzt, hat es nun gewiß so seine Richtigkeit, aber es ist sehr zweifelhaft, ob Rödiger in Bezug auf den Hieronymus Recht hat, der hier fast noch stärker zum Rathen greift als V. 17. Ich möchte mich nämlich auf das dem coniunctae entsprechende compago berufen und aus omnes vielmehr den Schluß ziehen, daß Hieronymus sich die Eckbohlen nicht als ausschließliches Subject des יחדיו gedacht habe. Ja, das folgende quoque läßt den Verdacht aufkommen, als habe Hieronymus die erstere Hälfte von V. 24. überhaupt gar nicht auf die Eckbohlen bezogen. Aber bei einer so verworrenen Uebersetzung enthalte ich mich lieber alles Urtheils.

Sinne gebraucht wird, folgt die Unmöglichkeit der physischen Bedeutung keineswegs. Ebenso ist die defective Schreibart ִם- zwar selten (vgl. Ew. §. 177 a.), aber gar nicht unerhört; so findet sich 1 Mos 25, 24, gerade תוֹמִם. Las man nun im ursprünglichen Texte wirklich תמימם und תמים, so begreift sich leicht, daß spätere Leser daran Anstoß nahmen, sey es, daß sie die Wörter darum nicht begriffen, weil sie meinten, das heilige Zelt sey ja selbstverständlich in allen seinen Theilen makellos gewesen, oder daß sie sich überhaupt nicht die nöthige Mühe nahmen, den an sich völlig klaren Sinn richtig zu verstehen.

Nachträglich habe ich noch einen Versuch Welte's zu erwähnen, den er 1855 in der tübinger theol. Quartalschrift mitgetheilt hat, die mir leider nicht zur Hand ist. Schon 1853 hatte Welte in dem von ihm und Wetzer herausgegebenen Kirchenlexikon (Artikel Stiftshütte) sich folgendermaßen geäußert: „die Textesworte [V. 23 f.] wollen nur sagen, daß die zwei an den Ecken stehenden Bohlen nach außen doppelseitig gewesen seyen [Welte folgt Bähr in Bezug auf die Gestalt der Eckbohlen] und je zwei Ringe gehabt haben, wo die übrigen Bohlen nur je einen hatten, nämlich einen Ring rückwärts für den Riegel an der Rückseite und einen Ring seitwärts für den Riegel an der Langseite.“ Der Urheber dieser Ansicht that gewiß wohl daran, die Gründe derselben in einem späteren Aufsatze näher zu entwickeln. Aus Ewald's achtem Jahrbuche (S. 155.) ersehe ich nun, daß Welte bei der Meinung stehen geblieben ist, „die Eckbohlen hätten deßhalb doppelte geheißen, weil sie oben und unten zu beiden Seiten einen Ring haben sollten, um nach beiden Seiten hin verbunden zu werden“. Da diese Annahme gegen den Text verstößt und die vorliegenden Schwierigkeiten keineswegs hebt, so ist sie in der That durch die kurzen Worte Ewald's: „durch einen bloßen Doppelring konnte die Bohle selbst noch nicht eine doppelte werden“, schon hinlänglich widerlegt. Es soll mich übrigens freuen, wenn Jemand eine haltbare Erklärung aufstellt, ohne den Text zu verändern; eine solche würde vor derjenigen, welche ich vorzutragen genöthigt war, unbedingt den Vorzug verdienen.

II. Ueber 2 Mos. 27.

Eine Untersuchung über die Anzahl der Säulen des Vorhofes (2 Mos. 27, 9—19.) wird vielleicht Manchen um so überflüssiger erscheinen, als schon Lamy eine richtige Zeichnung darüber gegeben hat. Zu meiner Entschuldigung aber muß ich mich darauf berufen, daß selbst so treffliche und mit Recht in Aller Händen befindliche Werke, wie Bähr's Symbolik, Winer's Realwörterbuch und Ewald's Alterthümer, den Gegenstand nicht scharf genug ins Auge gefaßt haben. Die Unsicherheit in der Zählung und Vertheilung der Säulen beweist zur Genüge, daß uns das Verständniß der Stelle nicht gerade leicht gemacht ist; aber bei näherem Eingehen wird das treue Festhalten am Texte, welches nothwendig die Zahl 60 fordert, reichlich belohnt.

Wir lesen zuerst, daß an der Südseite 20 Säulen waren, darauf, daß die Nordseite ebenso viele hatte. Dann werden der Westseite 10 Säulen zugetheilt und schließlich der Ostseite rechts und links je 3 und in der Mitte 4, also zusammen ebenfalls 10. Bei Aufzählung der Säulen wird immer eine gleiche Zahl von Untersätzen erwähnt. Wer den Text unbefangen liest, kann sich des Eindruckes unmöglich erwehren, daß die Zahl aller Säulen 60 betrug, und das hätte auch Niemand geleugnet, wäre er nicht durch die folgenden Schwierigkeiten andern Sinnes geworden. Wie sollen nämlich die Säulen vertheilt werden, damit die Umhänge den Vorhof bilden, der nach V. 18. ein Rechteck sein muß, 100 Ellen lang und 50 Ellen breit? Die Umhänge waren nach V. 9 ff. im Ganzen 300 Ellen lang; vertheilen wir diese auf die 60 Säulen, so standen, scheint es, die einzelnen (d. h. natürlich von der Mitte der einen bis zur Mitte der andern gerechnet) gerade 5 Ellen von einander entfernt.

Die Annahme, daß die Säulen um je 5 Ellen von einander abgestanden, findet sich zwar nicht ausdrücklich im Texte ausgesprochen, sie liegt jedoch so nahe, daß wirklich alle Ausleger sie gebilligt haben. Gehen wir nun aber, dem Buchstaben des Textes folgend, an die Aufstellung der Säulen, so erheben sich solche Schwierigkeiten, daß es scheint, wir müßten den ansprechenden Gedanken einer solchen gleichmäßigen Entfernung der Säulen von einander gänzlich aufgeben. Die 20 Säulen auf der Lang=

seite bilden nämlich nur 19 Zwischenräume, und da diese durch die 100 Ellen langen Umhänge gedeckt werden, so stehen nach dieser Rechnung die Säulen nicht 5, sondern ungefähr $5\frac{1}{4}$ Ellen ($\frac{100}{19} = 5\frac{5}{19}$) von einander ab. Dieser Umstand ist Bähr (S. VII. und 70 f.) gänzlich entgangen, denn er läßt die 4 Ecksäulen doppelt gezählt seyn, nimmt also im Ganzen nur 56 Säulen an, und behauptet dennoch, die einzelnen seyen 5 Ellen von einander entfernt gewesen. Winer (Bibl. Realwörterbuch, 3 Aufl. II. S. 530. Anm. 4.) hat richtig gesehen, daß die 19 Zwischenräume, jeden zu 5 Ellen gerechnet, nicht mehr als 95 Ellen von den Umhängen wegnehmen. Aber er hält nichtsdestoweniger die Zählung Bähr's für richtig und meint: „die 5 Ellen Ueberschuß des Umhängeteppichs kommen entweder auf Falten oder auf die Stärke der Säulen." Allein diese Annahme eines Ueberschusses beruht lediglich auf Täuschung, da ja nicht nur die Umhänge, sondern auch der Vorhof selbst 100 Ellen (nicht 95) lang war.

Wir verzichten daher vorläufig auf die Annahme, daß die Säulen je 5 Ellen von einander entfernt gewesen seyen, halten aber an der Summe 60 um so mehr fest, als bei der Zählung von 56 Säulen die versprochene Regelmäßigkeit offenbar ganz unmöglich ist. Folgen wir jetzt dem Wortlaute des Textes, so haben wir uns die Säulen in folgender Weise vertheilt zu denken. Auf den beiden Langseiten waren die 20 Säulen je $5\frac{1}{4}$ Ellen von einander entfernt. Die Westseite nun hat 10 besondere Säulen; außerdem aber stehen die 2 Endsäulen der Langseiten daselbst. Hier lägen also zwei Möglichkeiten vor, daß wir nämlich entweder 9 oder 11 Zwischenräume hätten, und diese Zwischenräume würden natürlich in jedem Falle als unter einander gleiche zu denken seyn. Im ersteren Falle trafen an den Ecken je 2 Säulen unter einem rechten Winkel zusammen, so daß z. B. an der Nordwestecke die erste Säule der Westseite um eine Säulendicke westlich von der letzten Säule der Nordreihe stand; ich finde es nämlich (mit Ewald gegen Bähr) wahrscheinlich, daß die Säulen sich außerhalb der Umhänge befanden, da die Pflöcke (V. 19.) gewiß draußen waren. Gegen diese Vorstellung spricht aber die Besorgniß von Lundius (a. a. O. S. 25.), man habe zwischen hin sehen können, wenn in beiden Ecken zwei Säulen neben ein-

ander gestanden hätten; zudem weiß man nicht, wozu eine solche Häufung der Säulen in den Ecken dienen sollte. Ich würde also die andere Möglichkeit vorziehen und annehmen, daß die äußersten Säulen der beiden Langseiten mit zur Befestigung der westlichen (und östlichen) Umhänge verwandt wurden. Dann ergäben die 12 Säulen der Westseite 11 Zwischenräume, mithin ständen die Säulen etwas über $4\frac{1}{2}$ Ellen ($\frac{50}{11} = 4\frac{6}{11}$) von einander.

Noch verwickelter aber wird die Sache, was die östliche Säulenreihe betrifft. Der Text (V. 14 ff.) gibt den Flügeln der Ostseite je 15 Ellen Umhänge und bestimmt für die Mitte als Thor einen Vorhang von 20 Ellen Länge. Nach unserer Rechnung haben wir jetzt wieder 12 Säulen unterzubringen. Zunächst nehmen wir ganz unbedenklich an, daß die für jeden Flügel bestimmten drei Säulen zusammen mit den beiden Ecksäulen der Langseiten je 3 Zwischenräume zu 5 Ellen bildeten. Wollten wir die Worte von V. 14 f. pressen, so hätten wir an den Flügeln nur je 2 Zwischenräume von $7\frac{1}{2}$ Ellen; aber diese Entfernung wäre zu groß, und wir haben ja schon oben die Meinung, es hätten in den Ecken 2 Säulen dicht bei einander gestanden, als unwahrscheinlich verworfen. Merkwürdig ist es nun, daß manche Ausleger [a]), die V. 14 f. von nur 2 Zwischenräumen mit Recht nichts wissen wollen, nichtsdestoweniger V. 15. die Worte pressen und meinen, für den das Thor bildenden Vorhang dürfe man nur 3 Zwischenräume von $6\frac{2}{3}$ Ellen ($\frac{20}{3}$) annehmen. Die Frage für uns kann nur die seyn, ob die 4 für die Mitte übrig bleibenden Säulen so aufgestellt wurden, daß die beiden äußersten derselben dicht neben den letzten Säulen der Flügel standen, oder ob nicht alle 6 Säulen, die d. h. 4 in der Mitte und die 2 an den inneren Enden der Flügel, gleich weit von einander entfernt waren. Im ersteren Falle, den Lundius durch seine Zeichnung verdeut-

a) So zählt Reland (antiquitates sacrae etc. Lipsiae 1724. p. 23.) nur 59 Säulen. Friederich (Symbolik der mos. Stiftshütte, S. 20. Anm.) ist unentschieden, dagegen neigen Winer (a. a. O. Anm. 5.) und Ewald (S. 368.) zu Reland's Ansicht hin, obgleich sie sich nicht recht sicher fühlen. Der alte Lundius verfährt hier folgerichtiger, wie die Tafel zur ersten Seite seines Buches zeigt.

licht hat, hatten wir nur 3 Zwischenräume von $6\frac{2}{3}$ Ellen; allein der einzige Grund, den man zu Gunsten eines solchen Zusammenstellens von je 2 Säulen an den Seiten des Eingangs anführen könnte, erweist sich als nicht stichhaltig, da das Thor durch seinen vor den übrigen Umhängen leicht erkennbaren prachtvollen Vorhang (vgl. V. 16. mit V. 9. und 18.) schon hinlänglich ausgezeichnet war. Ich muß mich daher für die andere Möglichkeit entscheiden, wonach wir 5 Zwischenräume von je 4 Ellen in der Mitte der Ostseite anzunehmen hatten.

Unsere bisherige Auseinandersetzung hat wohl schon gezeigt, wie wenig berechtigt wir sind, von der Zahl 60 für die Summe der Säulen abzugehen. Aber die Ergebnisse unserer Untersuchung sind dennoch nicht recht befriedigend. Da wir, vom Buchstaben des Textes ausgehend, die Annahme zu Grunde legten, wir müßten völlig absehen von der an sich so ansprechenden Vorstellung, alle einzelnen Säulen seyen je 5 Ellen von einander entfernt gewesen, so ergab sich uns als die wahrscheinlichste Aufstellung der Säulen folgende: auf den beiden Langseiten betrug die Entfernung der Säulen von einander ungefähr $5\frac{1}{4}$ Ellen, auf der Westseite etwas über $4\frac{1}{2}$ Ellen, endlich auf der Ostseite an den beiden Flügeln 5 und in der Mitte 4 Ellen. Allein es liegt auf der Hand, daß eine Aufstellung, die so sehr aller Regelmäßigkeit entbehrt hätte und außerdem nur mit großer Mühe zu bewerkstelligen gewesen wäre, in der That wenig Anspruch auf Wahrscheinlichkeit hat; und doch führte uns der Text zunächst zu dieser Ansicht hin, wonach die Langseiten je 20 und die Ost- und Westseite, wenn die Ecksäulen doppelt gerechnet werden, je 12 Säulen haben.

Versuchen wir es daher einmal ohne weitere Rücksicht auf den Text! 300 Ellen Umhänge müssen sich ja doch auf 60 Säulen so vertheilen lassen, daß die einzelnen je 5 Ellen von einander abstehen. Das Räthsel ist gelöst, sobald wir den Langseiten anstatt je 20 Säulen 21, dagegen der Ost- und Westseite anstatt je 12 nur 11 geben, die Ecksäulen hierbei doppelt gerechnet. Nun haben wir wirklich auf der längeren Seite 20 und auf der kürzeren 10 Zwischenräume, und alle Säulen stehen in gleichmäßiger Entfernung, nämlich 5 Ellen, von einander ab. So sind mit Einem Schlage die Schwierigkeiten gelöst, und wir

wollen diese Lösung, wenn anders der Text sie erträgt, gewiß nicht wieder aufgeben.

Ich räume nun gern ein, daß diese Rechnung auf den ersten Blick als dem Text geradezu widerstreitend erscheint [a]); die Vorstellung, auf welche der Buchstabe des Textes hinführt, ist ja bereits oben erörtert worden. Auch das leugne ich nicht, daß der Verfasser, die Richtigkeit dieser Lösung vorausgesetzt, uns das Finden derselben leicht hätte viel näher legen können. Anstatt die Angaben über die beiden Langseiten zusammenzuwerfen, brauchte er nur die 4 Seiten so zu beschreiben, daß er von der einen immer zur anstoßenden andern überging; dann war das Richtige sehr leicht zu finden [b]). Aber der Verfasser hat durch sein Ueberspringen von der einen Seite zu der ihr entgegengesetzten andern das Verständniß der Anordnung, die uns an und für sich als die einzig passende erscheinen muß, außerordentlich erschwert [c]). Sollten wir daher außer Stande seyn, für diese auffallende Anordnung einen triftigen Grund aufzufinden, so müßten wir wohl an der Richtigkeit auch dieser Rechnung verzweifeln.

Allein wir vermögen wirklich den Grund zu erkennen, auf dem die vorliegende Anordnung des Textes beruht: es war dem Verfasser gerade darum zu thun, die Zahlen der Säulen recht klar ins Licht zu stellen. Daher vermeidet er es, einzelne Säulen doppelt zu zählen, wodurch ja so leicht Verwirrung entsteht. Er gibt die Beschreibung so, daß 60 als Gesammtzahl sofort in

---

a) Winer (a. a. O. Anmerk. 4.) nennt sie „seltsam"; wenn er aber hinzufügt: denn jede breite Seite hatte nach dieser Anordnung effectiv 11 Säulen", so weiß man nicht, ob er überhaupt näher nachgerechnet hat.

b) Die Aufstellung geschieht einfach so, daß von jeder folgenden Reihe die erste Säule noch in die vorige Reihe hineingesetzt wird. Fangen wir also mit den 20 Säulen der Südseite an, so kommt von den 10 für den Westen bestimmten die erste Säule noch in die Südreihe, so daß diese 21 Säulen hat, von denen aber nur 20 zu ihr gezählt werden; zu den 10 Säulen im Westen gesellt sich dann die erste der Nordreihe, endlich zu den 20 auf der Nordseite stehenden die erste von den 10 Säulen der Ostreihe, so daß auch diese, rechnen wir die bereits dastehende erste Säule der Südseite ein, die erforderliche Elfzahl besitzt.

c) Dieser Sprung findet sich auch in Ewald's Beschreibung (S. 367.), die daher schwerlich eine deutliche Erklärung heißen kann.

die Augen springt. So wenig es nöthig war, daß er diese Summe auch ausdrücklich angab, ebenso wenig bedurfte es nun noch der Bemerkung, daß die auf eine Länge von 300 Ellen vertheilten 60 Säulen je 5 Ellen von einander abstanden. Wie dort eine Addition, so muthet uns hier der Verfasser eine einfache Division zu. Wir haben daher keinen Grund, uns über Unklarheit unseres Textes zu beschweren; bei näherem Eingehen erscheint ja Alles in schönster Ordnung.

Daß die Ansicht, der Vorhang in der Mitte der Ostseite habe nach V. 16. an 4 Säulen hängen müssen, ein bloßes Mißverständniß ist, wurde bereits oben bemerkt. Sollte aber Jemand anstatt 4 Zwischenräume hier lieber 3 wünschen, so verweise ich ihn, abgesehen von 2 Mos. 26, 37., noch auf 1 Kön. 6, 34. (vgl. Ez. 41, 23 f.), zu welcher Stelle Winer (Realwörterbuch, II. S. 575. Anm. 3.) bemerkt: „die Flügelthüren des Heiligen bestanden aus je zwei Blättern, so daß man, um durchzugehen, nicht immer die ganze große und schwere Thür umzuschlagen hatte“ a). Diese Einrichtung am salomonischen Tempel kann zur Bestätigung unserer Rechnung dienen; doch ergibt sich die richtige Vorstellung von der Zahl und Ordnung der Säulen des Vorhofes, wie mir scheint, schon aus 2 Mos. 27. mit völliger Gewißheit.

---

c) Gegen die Vorstellung Ewald's (Gesch. 2. Aufl. III. S. 305.) vgl. Thenius zu der Stelle.

2.

Neue und textgetreue Erklärung der Stelle im Briefe Jakobi 4, 5. 6.,

von

Ernst Carl Rauch,
Diakonus in Arnstadt.

Von der oben angezeigten Stelle haben in neuerer Zeit namhafte Exegeten Erklärungen bekannt gemacht, die zum Theil Anspruch darauf machten, neu zu seyn, auf jeden Fall aber die Sache endlich zur Entscheidung oder doch derselben näher bringen sollten. Einige derselben sind auch in dieser Zeitschrift vorgetragen worden, und zwar von Zyro, Jahrgang 1840. Heft 2., von Pfeiffer, Jahrg. 1850. Hft. 1., von Bleek, Jahrg. 1853. Hft. 2., und von Grimm, Jahrg. 1854. Hft. 4. Ich habe für den Brief Jakobi seit vielen Jahren immer eine besondere Vorliebe gehabt, mich viel mit demselben beschäftigt, und nachdem ich im Jahre 1827 eine Arbeit darüber unter dem Titel: „über den Brief Jakobi, ein exegetisch-kritischer Versuch", in dem neuen krit. Journale der theol. Literatur von Winer und Engelhardt, 6. Bd. 3. Stück, veröffentlicht hatte, bin ich Allem, was über diesen Brief oder nur über einzelne Stellen desselben erschienen ist, mit größter Aufmerksamkeit gefolgt. Was nun aber die Stelle 4, 5. 6. betrifft, so muß ich offen bekennen, daß mich keine von allen mir bekannt gewordenen Erklärungen derselben ganz befriedigt hat, und mir immer noch große Zweifel dabei übrig geblieben sind. Sie sind mir alle zu gekünstelt und gezwungen vorgekommen; sie tragen entweder gar zu viel in die Stelle hinein, oder erfordern zu viele und auffallende Ergänzungen, oder sie sind zu schwierig und unklar und weichen von den eigentlichen, nächsten und gangbarsten Bedeutungen der Wörter und Ausdrücke zu sehr ab, als daß man sie bei einem Schriftsteller, wie Jakobus ist, für wahr und richtig halten könnte. Es läßt sich auch von allen so leicht zeigen, daß sie nicht wahr und richtig seyn können, wie das auch Grimm

von den wichtigsten der früheren so vortrefflich und unwidersprechlich bewiesen hat, ohne aber freilich nach meiner Ueberzeugung selbst die richtige Erklärung gegeben zu haben. Unter diesen Umständen erlaube ich mir, hier in aller Bescheidenheit eine neue Erklärung vorzutragen, nach der ich die Stelle seit vielen Jahren verstanden habe, und die mir so einfach und ungekünstelt, so ohne alle Ergänzungen und ohne alle gesuchten Deutungen der Ausdrücke und dabei so klar und wahr zu seyn scheint, daß ich mich nur wundern muß, daß die Exegeten dieselbe nicht schon längst gefunden haben; denn ich glaube nicht, daß die Entdeckung meiner Aufmerksamkeit entgangen wäre. Ich halte meine Erklärung für vollkommen richtig, wenn anders der gewöhnliche Text nach Griesbach, Knapp und Schott richtig ist. Dieser muß aber richtig seyn, weil der Sinn der Stelle nach meiner Erklärung so leicht und klar ist und sich so ungezwungen in den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden einfügt. Doch — ich komme zur Sache, nachdem ich nur erst noch einige ganz kurze Bemerkungen über die offenbaren Schwächen und Fehler der wichtigsten neueren Erklärungen vorausgeschickt haben werde.

Schneckenburger in seinen Beiträgen zur Einleitung ins N. T. 1832 nimmt πρὸς φθόνον in dem Sinne von eifersüchtig, was sehr weit verschieden von der eigentlichen Wortbedeutung neidisch ist, πνεῦμα als göttlichen, heiligen Geist, in welchem Sinne das Wort bei Jakobus, der es 2, 26. vom Menschengeiste braucht, nicht vorkommt, und ergänzt willkürlich zu ἐπιποθεῖ als Object das Herz, so daß der Sinn seyn soll: der Geist will nicht das halbe, sondern das ganze Herz.

Theile in seinem commentarius in ep. Jacobi 1833 nimmt λέγει als gleichbedeutend mit λαλεῖ, was nach allen lexikalischen Forschungen und deren Resultaten ganz unmöglich ist, und betrachtet dann die Schrift als das Subject von allen in den beiden Versen enthaltenen Sätzen: die Schrift redet nicht vergeblich, die Schrift begehrt unsern Geist, und die Schrift verleiht größere Gnade. Kann aber λέγει unmöglich für λαλεῖ stehen, so muß für den zweiten Satz ein anderes Subject, als ἡ γραφή, gesucht werden, und damit fällt diese ganze Erklärung.

De Wette im kurzgefaßten exegetischen Handbuche zum N. T., dritt. Bd., 1. St., 1847, nimmt ebenfalls fälschlich und ganz unerweislich λέγει für λαλεῖ, wie Theile, ergänzt sodann willkürlich zu ἐπιποθεῖ als Object uns und erklärt endlich die übrigen Ausdrücke fast ganz übereinstimmend mit Schneckenburger, weßhalb hier nichts weiter darüber zu bemerken ist.

Grimm endlich in den theol. Studien und Kritiken, Jahrg. 1854. Heft 4., betrachtet zwar ganz richtig ἡ γραφὴ λέγει als Anführungsformel, wie dieselbe im N. T. so oft vorkommt, und nimmt den Satz: πρὸς φθόνον — ἐν ἡμῖν; als das durch ἡ γραφὴ λέγει indicirte Citat. Aber er nimmt τὸ πνεῦμα in dem bei Jakobus nicht vorkommenden Sinne vom heiligen Geiste und erklärt dann den Satz πρὸς φθ. — ἡμῖν; als einen Fragesatz mit einem verneinenden Sinne: neidisch begehrt der Geist, der in uns Wohnung nahm? d. h. doch nicht etwa neidisch begehrt der Geist? u. s. w. Dabei nimmt er ἐπιποθεῖν in der Bedeutung von einem Begehren schlechthin, muß aber doch aus den vorhergehenden Versen 1—4. irgend etwas ergänzen, wie Welt, weltliche Güter und dergl., wie er denn auch S. 947. die Umschreibung gibt: ist denn unser mit Neid gegen die Nebenmenschen verbundenes weltliches Begehren eine Wirkung des heiligen Geistes? Die Erklärung dieses Satzes, daß es ein Fragesatz in einem verneinenden Sinne sey, ist nicht neu, sondern schon von Beda vorgetragen in den Worten: Interrogative per increpationem legendum est, quasi diceret: Nunquid Sp. gratiae, quo significati estis in die redemtionis, hoc concupiscit, ut invideatis alterutrum? Non utique bonus spiritus invidiae vitium in vobis, sed malus operatur. Aber von einer Frageform des Satzes ist in den Worten selbst keine Spur, und Grimm sagt deßhalb selbst S. 948: Allerdings würde Alles klar seyn, sobald es hieße: μὴ oder μήτι πρὸς φθ. — ἐν ἡμῖν; Jedoch auch davon abgesehen, daß es nun eben nicht so heißt, wie schwierig, daß auf den ersten Fragesatz: Oder meint ihr? u. s. w. der doch schon in einem verneinenden Sinne zu nehmen ist: Ihr meint doch nicht etwa? nun wieder das Citat als Fragesatz stehen soll: Neidisch begehrt der Geist? u. s. w, und dieser Fragesatz wieder in verneinendem Sinne genommen

werden soll: Doch nicht neidisch etwa begehrt der Geist? u. s. w.! Zu diesem Fragesatze mit verneinendem Sinne mußte man aber nothwendig seine Zuflucht nehmen, sobald man einmal πνεῦμα vom heiligen Geiste verstand. Diese ganze Erklärung ist also gezwungen und gekünstelt und leidet an Mangel an Klarheit und Verständlichkeit, weßhalb auch das, was oben von Beda angeführt worden ist, bei späteren Exegeten, obwohl es ihnen bekannt war, wie aus den Commentaren von Gebser und Theile ersichtlich ist, keine Beachtung und Billigung gefunden hat, bis auf Sabler und Augusti, welche aber die Worte πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ ganz abweichend von Beda erklärt haben: num ad invidiam proclivis est Sp., qui nobis inest?

So viel hielt ich für nöthig, über die wichtigsten früheren Erklärungen vorauszuschicken; ich komme nun zu meiner eigenen. Die ganze Stelle wird klar und leicht verständlich und erklärt sich eigentlich von selbst, so daß es dabei gar keiner ausführlichen Auseinandersetzungen, sondern nur einiger Andeutungen bedarf, sobald man dieselbe nur so abtheilt: Ἢ δοκεῖτε, ὅτι κενῶς ἡ γραφὴ λέγει πρὸς φθόνον· „Ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα, ὃ κατῴκησεν ἐν ἡμῖν“; Μείζονα δὲ δίδωσι χάριν, διὸ λέγει· „Ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν.“

Schon Semler und Michaelis haben, wie mir nicht unbekannt ist, so gelesen und abgetheilt und waren dadurch auf den richtigen Weg der Erklärung gekommen, mußten denselben aber wieder verlassen, weil sie ἐπιποθεῖν falsch deuteten durch excitare prava desideria und überdieß τὸ πνεῦμα als Subject in dem Sinne von πνεῦμα φθόνου nahmen: anima impia et invida prava excitat desideria.

Eine Uebersetzung der ganzen Stelle nach meiner Erklärung, die ich nun in einigen kurzen exegetischen Auseinandersetzungen geben will, möge der leichteren Uebersicht und Klarheit der letzteren wegen vorläufig hier stehen; sie ist folgende:

Oder meinet ihr, daß die Schrift umsonst (vergeblich, ohne Grund, mit leeren Worten) in Ansehung des Neides (= vom Neide) sagt: „Er (der Neid) begehrt den Geist (verlangt und strebt begierig, ihn zu beherrschen), der in uns Wohnung genommen“? Sie (die Schrift) gibt (verleiht) aber noch größere Gnade

(Wohlthat), darum sagt sie: „Gott widersteht Hoffärtigen, Demüthigen aber gibt er Gnade."

Die Worte ἡ γραφὴ λέγει πρὸς φθόνον enthalten offenbar und ohne allen Zweifel, da λέγει unmöglich für λαλεῖ stehen kann, jene aus vielen Stellen des N. T. allbekannte Anführungsformel, wie sie auch Röm. 10, 21: πρὸς δὲ τὸν Ἰσραὴλ λέγει, in größter Aehnlichkeit steht, und kann als solche keinen andern Sinn haben, als den: die Schrift sagt in Beziehung auf den Neid, in Ansehung, Betreff des Neides = vom Neide. Diese Bedeutung hat πρὸς mit dem Accusative in Verbindung mit λέγειν im N. T. ganz gewiß und ohne Widerspruch Röm. 10, 21., Luk. 18, 1. 9., Mark. 12, 12., vergl. Matth. 21, 45., in welcher letzteren Stelle περὶ αὐτῶν das bei Markus stehende πρὸς αὐτοὺς erklärt, und als höchst wahrscheinlich kann man diese Bedeutung annehmen Hebr. 1, 7., Luk. 12, 41. und 20, 19. Ebenso steht in dieser Bedeutung πρὸς mit dem Accusative in Verbindung mit ἐρωτᾶν beim Xenophon (Cyrop. 4, 5, 26. und Mem. Socr. 4, 2. 15.) und in ähnlicher Verbindung sonst noch sehr oft bei den Classikern. Jakobus will also aus einer alten und bei seinen Lesern in besonderem Ansehen stehenden Schrift eine Stelle anführen, die in Ansehung des Neides, also vom Neide etwas sage. Während nur wenige Ausleger diese Anführungsformel verkannten und λέγει fälschlich für λαλεῖ nahmen, wozu sie freilich dadurch verleitet wurden, daß sie das folgende, durch ἡ γραφὴ λέγει angeblich angezeigte Citat in den Schriften des alten Testaments nirgends finden konnten, hielten die meisten die Anführungsformel in jenen Worten fest, fehlten aber darin, daß sie πρὸς φθόνον nicht dazu zogen, und wurden nun dadurch zu allerlei falschen, gezwungenen und Alles verwirrenden Erklärungen verführt. In den sittlichen Verirrungen, die Jakobus 3, 13—18. und 4, 1—4. straft, muß besonders der Neid hervorgetreten seyn und sich als deren Quelle und Wurzel kund gethan haben; darum spricht er wiederholt davon, nennt ihn den bitteren Neid (3, 14.), bezeichnet ihn als den Grund aller Unordnung (3, 16.) und beschreibt ihn als einen mörderischen (4, 2. φονεύετε καὶ ζηλοῦτε); eben deßhalb mag er aber auch geglaubt haben, sich nicht kräftiger und

erfolgreicher zur Bekämpfung dieses Uebels erheben zu können, als mit einem Worte aus alter, vielleicht heiliger Schrift, von welcher die Leser unmöglich meinen konnten (ἢ δοκεῖτε;), daß sie ohne Grund und mit leeren Worten (κενῶς) sage, was sie sage, wie von anderen Dingen, so auch vom Neide.

Die folgenden Worte: „ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα, ὃ κατῴκησεν ἐν ἡμῖν", können nun natürlich nichts enthalten, als das durch ἡ γραφὴ λέγει angeführte wirkliche oder angebliche Schriftwort, und können keinen anderen Sinn haben, als den: Er (der Neid, von dem die Schrift eben dieses sagt) begehrt den Geist, der in uns Wohnung genommen, er verlangt begierig nach ihm, strebt, sich seiner zu bemächtigen und ihn zu beherrschen. Das Ziel dieser Begierde ist in dem Testamente Simeon's Nr. 3. in den unserer Stelle sehr ähnlichen Worten ausgesprochen: Ὁ φθόνος κυριεύει πάσης διανοίας τοῦ ἀνθρώπου. Das Zeitwort ἐπιποθεῖν hat, auch in mehreren Stellen des N. T. vorkommend, offenbar und gewiß die Bedeutung eines heftigen Begehrens, eines brennenden, sehnsüchtigen Verlangens nach etwas, um es zu sehen, zu erringen, zu besitzen, zu haben, 2 Kor. 5, 2.; Röm. 1, 11.; 1 Petr. 2, 2., vergl. Psalm 119, 174. nach den LXX. Ueber die Bedeutung dieses Ausdrucks kann also kein Streit seyn. Ueber die Bedeutung von πνεῦμα aber könnte man streiten wollen, indem man immer geneigt war, den göttlichen, heiligen Geist darunter zu verstehen. Da man aber doch jeden Schriftsteller aus sich selbst erklären muß, im Briefe Jakobi aber sich keine Stelle findet, in welcher πνεῦμα unzweifelhaft vom heiligen Geiste zu verstehen wäre, wohl aber eine Stelle, in welcher πνεῦμα unverkennbar und unbestritten den Menschengeist bedeutet (2, 26.), so glaube ich im Rechte zu seyn, wenn ich das Wort auch in unserer Stelle in diesem Sinne nehme. Aus dem dabei stehenden κατῴκησεν aber darf man nicht schließen wollen, wie Grimm S. 937 f. thut, πνεῦμα müsse den göttlichen, heiligen Geist bedeuten; denn es war und ist Ausdrucksweise der alten und neuen Welt, daß der Geist im Menschen wohne und seine Wohnung im Menschen bei dessen Entstehen genommen habe, diese Wohnung aber im Tode wieder verlasse. So beschreibt auch

Paulus 2 Kor. 5, 1. den Leib als die Wohnung unseres unsterblichen Wesens während des Erdenlebens, und ebenso Philo (de mundi opif. §. 47.). Die Vorstellung des Leibes als einer Wohnung der Seele oder des Menschengeistes war überhaupt sehr häufig bei den Pythagoreern und findet sich oft bei Plato, wie von Hugo Grotius und de Wette zu 2 Kor. 5, 1. angemerkt worden ist. Ganz dieselbe Vorstellung liegt aber auch den beiden Stellen Weish. Salom. 9, 15. und 2 Petr. 1, 13. zu Grunde. Jakobus will also mit diesem Citate vor der großen und verderblichen Macht und den Gefahren des Neides, dessen er als eines bitteren, Alles in Unordnung bringenden und mörderischen schon dreimal (3, 14. 16. 4, 2.) Erwähnung gethan hatte, warnen, weil derselbe sich nach dem Zeugnisse der Schrift nach Art jeder Leidenschaft des ganzen Menschengeistes, aller geistigen Kräfte des Menschen zu bemächtigen suche und danach begierig verlange, um ihn ganz zu beherrschen. Man kann sich, wenn man will, den Neid hier als personificirt denken, wie die Alten die Leidenschaften, z. B. Zorn, Sorge, Furcht und auch den Neid, zu personificiren pflegten, wenn sie dieselben schilderten; doch ist es in unserer Stelle nicht gerade nöthig. Die grammatische und überhaupt sprachliche Erklärung derselben, wie ich ihren Sinn verstehe, hat also gar keine Schwierigkeit und bietet auch vor anderen noch den Vortheil, daß nun ἐπιποθεῖ sein gewisses und bestimmtes Object in πνεῦμα hat; und der Inhalt unseres Satzes ist nach Allem, was man sowohl vom Neide, als von anderen Leidenschaften weiß, vollkommen wahr und gewiß. Ob aber nun die Worte: ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα, ὃ κατῴκησεν ἐν ἡμῖν, wirklich ein Citat aus irgend einer alten, uns aber unbekannten, weil verloren gegangenen, Schrift enthalten, und ob die angezogene Schriftstelle ursprünglich wirklich vom Neide auch gehandelt hat, oder von Jakobus nach Art vieler alten Schriftsteller vom Neide, aber allerdings an sich psychologisch wahr, nur gedeutet worden ist, oder ob die in Rede stehenden und citirten Worte irgend einem jüdischen Midrasch oder Targum angehören und von Jakobus in unsicherer Erinnerung mit einer wirklichen Schriftstelle nur verwechselt worden sind, — das ist ungewiß und wird wahrscheinlich auch ungewiß bleiben. Gewiß ist nur so viel, daß die

Worte, wie sie da stehen, ein Citat seyn sollen, und wir dieselben als ein solches betrachten müssen, und gewiß ist ferner, daß ihr Sinn nach meiner Fassung und Erkärung vollkommen klar und der darin ausgesprochene Gedanke eine Wahrheit ist, die groß, ernst und wichtig genug erscheint, um den neidisch gesinnten und darum in Streitsucht und in mancherlei sittliche Unordnungen hineingerathenen Lesern als ein Warnungsruf der Schrift zu Gemüthe geführt zu werden.

In Betreff der letzten noch zu erklärenden Worte endlich: *Μείζονα δὲ δίδωσι χάριν, διὸ λέγει· Ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις κτλ.,* sind nur zwei Fragen zu beantworten: Was ist Subject von *δίδωσι*, und warum schrieb Jakobus *μείζονα*? Das Subject von *δίδωσι* kann natürlich nicht der Neid seyn, und da nach meiner Erklärung auch *πνεῦμα*, das von Anderen als Subject auch dieses Satzes angesehen worden ist, völlig ausgeschlossen ist, weil es natürliches Object von *ἐπιποθεῖ* ist, so bleibt nur *ἡ γραφὴ* übrig. Wirklich ist auch die Schrift das allein passende Subject. Die Schrift, indem sie uns belehrt, warnt und durch Ermahnungen zur Demuth geneigt macht, uns Gott zu unterwerfen, gibt und verleiht uns die große Gnade, daß wir, wie alle Demüthigen, Gnade bei Gott finden und der Gefahr entgehen, daß uns Gott nicht als Hoffärtigen widerstehe. Das ist die Gnadengabe der Schrift. Daß aber *ἡ γραφὴ* das Subject von *δίδωσι* ist und seyn muß, beweist das folgende *διὸ λέγει*: sie gibt aber noch größere Gnade, darum sagt sie: Gott widerstehet u. s. w. Aber warum schrieb nun Jakobus *μείζονα χάριν* und nicht *μεγάλην χάριν*? Soll es heißen: größere Gnade, als die Welt und die Weltliebe geben können, oder als der Neid geben kann? Nichts von allen diesen Vergleichungen! Den Comparativ *μείζονα* kann man entweder auf das vorhergehende *κενῶς λέγει* allein in dem Sinne beziehen: weit entfernt, daß die Schrift ohne Grund, mit leeren Worten, warnend vom Neide spreche, gibt sie auch noch größere Gnade, sie ermahnt uns auch zur Demuth, damit wir Gnade bei Gott finden. Jakobus verglich also in seinen Gedanken die nachfolgende Ermahnung zur Demuth, die Gnade bei Gott findet, nach ihrem Werthe und Segen mit der vorhergehenden Warnung vor der Macht des Neides, die ja

auch schon nicht leere Worte enthält, und schrieb darum μείζονα. Oder man kann diesen Comparativ auf das vorhergehende ἢ δοκεῖτε allein in der Weise beziehen, daß die Vorstellung des Meinens die herrschende in der Seele des Jakobus war, als er μείζονα schrieb: Ihr dürft nicht bloß nicht meinen, daß die Schrift κενῶς λέγει, sie gibt vielmehr noch größere Gnade, als ihr meinen könnt, alle euere menschliche Meinung übersteigende Gnade. Oder endlich, und das ziehe ich vor, kann man sich überhaupt das Verhältniß dieses vergleichenden Ausdrucks μείζονα χάριν zum vorhergehenden ganzen im fünften Verse enthaltenen Satze: ἢ δοκεῖτε — ἐν ἡμῖν; recht gut so verdeutlichen, daß man annimmt, Jakobus dachte sich, verschwieg aber im Schreiben den Gedanken: schon die Warnung vor der Macht des Neides ist eine große Gnadenwohlthat der Schrift, und nun, als ob er diesen Gedanken auch in Worten ausgedrückt hätte, fuhr er fort und schrieb: sie gibt aber noch größere Gnadenwohlthat, darum sagt sie: Gott widerstehet u. s. w. Indem er aber in seinen Gedanken die eine Wohlthat der Schrift mit der anderen verglich und sich die zweite als die größere dachte, wurde er auf den Ausdruck δίδωσι χάριν, den er mit μείζονα verband, dadurch geführt, daß derselbe in der seinem Geiste vorschwebenden Schriftstelle Spr. Sal. 3, 34. enthalten war. Also auch das μείζονα ist seiner Entstehung nach genügend erklärt, macht im Zusammenhange keine Schwierigkeit mehr und steht meiner Ansicht und Erklärung von der ganzen Stelle nicht entgegen.

Nach dieser sehr leichten und ungezwungenen Erklärung der ganzen Stelle 4, 5. 6., bei welcher alle einzelnen Ausdrücke ihre nächste und eigentliche Bedeutung behalten, einen vollkommenen Zusammenhang haben und keine Ergänzungen zur Vervollständigung des an sich klaren und wahren Sinnes verlangen, übersetze ich nun und zwar mit den Ausdrücken Luther's in seiner Uebersetzung also: Oder laßt ihr euch dünken, die Schrift sage umsonst vom Neide: „Es gelüstet ihn nach dem Geiste, der in uns wohnt"? Sie gibt aber noch größere Gnade, darum sagt sie: „Gott widerstehet den Hoffärtigen, aber den Demüthigen gibt er Gnade."

Es war aber auf jeden Fall eine sehr kräftige Warnung für die neidisch gesinnten und streitsüchtigen Leser, wenn sie auf den Charakter des Neides, der sich, wie alle Leidenschaften, zuletzt des Menschengeistes völlig bemächtigt und ihn beherrscht, immer aber diese Herrschaft zu erringen trachtet, hingewiesen wurden, zumal wenn dieß durch ein Schriftwort, oder durch dessen Auslegung oder Umschreibung, geschah; und es mußte eine segensreiche Ermahnung für sie seyn, wenn sie abermals durch ein Schriftwort zur Meidung aller Hoffart und zur Demuth ermahnt wurden mit der Verheißung, daß sie als Demüthige nicht Widerstand von Gott, sondern Gnade bei ihm finden würden.

Ist aber nicht die Form des Ausdrucks, um doch auch diesen Punct nur noch mit zwei Worten zu berühren, für den Gedanken, der nach meiner Auffassung in den Worten liegen soll: „den Neid gelüstet nach dem Geiste in uns", gar zu kühn und in diesem Briefe gar zu dichterisch? Diesen Einwand gegen meine Erklärung fürchte ich nicht, denn ich könnte und würde dagegen geltend machen, daß wir es hier ja mit einem Citate zu thun haben, welches Jakobus eben nehmen mußte, wie und wo er es fand, und welches er gerade aus einem dichterischen Werke genommen haben kann. Und ist denn nicht auch unser Brief, obwohl im Ganzen höchst einfach, doch in vielen einzelnen Stellen voll kühner Ausdrücke und voll dichterischen Geistes, wie die besten Ausleger längst bemerkt haben? Ich erinnere hier nur an Einzelnes. Cap. 1, 9. 10: Der Niedrige rühme sich seiner Hoheit, der Reiche aber seiner Niedrigkeit. 3, 6: Die Zunge ist ein Feuer, eine Welt voll Ungerechtigkeit. 3, 18: Die Frucht der Gerechtigkeit wird in Frieden gesäet. Welche kühne Kürze und welche dichterische Gedankenfülle darin! Und wenn Jakobus in derselben Weise schreiben konnte 1, 15: Die Lust gebieret die Sünde, die Sünde aber gebieret den Tod, und 1, 20: Der Zorn thut nicht, was vor Gott recht ist, und 2, 13: Die Barmherzigkeit rühmet sich wider das Gericht, und 4, 1: Die Lüste streiten in euern Gliedern, — wenn er Gedanken von solcher Größe, Erhabenheit und Fülle in einer so kurzen und kühnen Ausdrucksweise gleichsam hinwerfen konnte, und gleichwohl noch Niemand daran Anstoß genommen hat: wie dürften

wir uns darüber wundern, als über etwas Auffallendes, wenn wir nun auch das bei ihm lesen: Nicht umsonst sagt die Schrift vom Neide: „Es gelüstet ihn nach dem Geiste, der in uns wohnt"!

Recensionen.



Rückert, das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche. Leipzig 1856. F. A. Brockhaus (VIII. 519 S. gr. 8). Geh. 2 Thlr. 20 Sgr.

Unter den Einwirkungen, welche der neu erwachte Eifer für confessionelle Besonderheit auf die theologische Wissenschaft geübt hat, ist keine der geringsten die Anregung zu wiederholter exegetischer und dogmengeschichtlicher Behandlung der Unterscheidungslehren beider evangelischen Kirchen und unter diesen namentlich wieder der Lehre vom Abendmahl. Die letzten Jahre haben eine ganze Reihe mehr oder minder umfassend angelegter Abhandlungen und Schriften über das Abendmahl erscheinen sehen, alle im Interesse des einen oder des andern Confessionsstandpunctes abgefaßt und bestimmt, Bibelwort und Geschichte als Bundesgenossen für die eigene, als Zeugen wider die gegnerische Anschauung aufzurufen. Nun sind, an und für sich betrachtet, dergleichen Tendenzschriften eben kein Unglück. Wer mit dem Referenten in dem wiederbelebten Bekenntnißstreit weder einen wunderlichen Anachronismus, noch auch ausschließlich eine Folge politischer Reactionsstimmung sieht, sondern eine tiefe geschichtliche Nothwendigkeit, ein wesentliches Durchgangsmoment für eine höhere, die Gegensätze nicht vermittelnde, sondern überwindende Entwickelungsstufe des Protestantismus, der wird jeden Beitrag, der zur schärferen Ausprägung der Gegensätze dient, als einen Fortschritt begrüßen müssen, sollte darin auch Schriftlehre und Geschichte in noch so gebrochenem Lichte erscheinen. Je rücksichtsloser der Standpunct des exclusiven Confessionalismus bis in seine letzten Consequenzen verfolgt wird, desto eher erschließt sich für das Bewußtseyn die Erkenntniß seiner Endlichkeit, und die Nothwendigkeit des dogmatischen Gedankens selbst treibt über die einander ausschließenden Gegensätze als über gleich berechtigte, aber auch gleich einseitige Betrachtungsweisen hinaus zu einer höheren Einheit. Zur wirklichen Erreichung dieses Zieles ist freilich noch ein weiter Weg. Das allgemeine Bewußtseyn von der Einseitigkeit des

Confessionalismus wäre eben schon selbst die rechte Union, nicht eine künstlich gemachte, sondern eine auf naturgemäßem Wege gewordene. Aber die wissenschaftliche Forschung vermag schon jetzt, einer künftigen kirchlichen Entwickelung die Bahn bereitend, über die Gegensätze der Parteien sich zu erheben; sie vermag dieß nicht bloß, es ist ihre unverbrüchliche Pflicht, der sie sich zu entledigen hat, nicht nur durch unausgesetzten dogmatischen Weiterbau, sondern ebenso wesentlich auch durch immer tieferes Zurückgehen auf die Wurzeln des Dogma's in der heiligen Schrift und durch immer unbefangenere Würdigung seines Entwickelungsganges in der Geschichte.

Aber leider muß es eingestanden werden, daß die freie protestantische Wissenschaft ihrer Aufgabe bis jetzt nur in unvollständiger Weise gerecht geworden ist. Sie ließ es ruhig geschehen, daß gerade in den praktisch bedeutsamsten Unterscheidungslehren und hier wiederum namentlich in der wichtigsten von allen, in der Lehre vom Abendmahl, die exegetische und dogmengeschichtliche Arbeit ausschließlich dem confessionellen Parteigeist anheimfiel. Aber wie jene echte Union überhaupt, die zur Zeit noch im Zukunftsschooße verborgen liegt, so kann eine Einigung auch über die Abendmahlslehre nur dadurch gewonnen werden, daß das christliche Bewußtseyn sich aufs Neue in seine letzten, reinsten Quellen vertieft. Die Forschung muß also zurückgehen auf die heilige Schrift als die geschichtliche Urkunde des Christenthums, richtiger noch auf den historischen Christus selbst, den die Schrift uns bezeugt. Es gilt, mit Anwendung aller der Hülfsmittel, die Kritik und Exegese uns bieten, einzudringen in die eigentliche und ursprüngliche Absicht des göttlichen Stifters, nichts als „die Stiftung selbst, so wie sie uns urkundlich vorliegt, mit lernbegierigem Sinne anzuschauen“, unbekümmert, ob die Auffassung dieser oder jener kirchlichen Partei die rechte sey. Erst dann, wenn wir rein aus der Quelle selbst das Wesen der Stiftung erkannt haben, wird es gestattet seyn, die Anschauungen ins Auge zu fassen, die die Kirche in allmählicher Entwickelung von der Bedeutung des Abendmahles sich gebildet hat.

Mit um so größerer Freude begrüßen wir die Schrift eines Mannes, der längst in der theologischen Welt eines wohlverdien=

ten Veteranenrufes genießt. Herr Kirchenrath Rückert hat sich der mühevollen und in unsern Tagen, wie es scheinen will, beinahe hoffnungslosen Arbeit unterzogen, genau auf dem Wege, den wir soeben, zum Theil mit des Verfassers eigenen Worten, als den einzig zum Ziele führenden bezeichnet haben, Wesen und Geschichte des Abendmahls einer unbefangenen Prüfung zu unterziehen. Und daß gerade er, der treuverdiente Forscher in der heiligen Schrift, vor Andern geeignet sey, ein gewichtiges Wort in das lärmende Geschrei der Parteien hineinzureden, das bedarf, für diejenigen wenigstens, die eine freie protestantische Wissenschaft noch gelten lassen, wohl kaum einer weiteren Bemerkung. Wenn anders eine langjährige, unablässige Beschäftigung mit den biblischen Schriften, ein sicheres, auf solidester philologischer Unterlage ruhendes exegetisches Urtheil, verbunden mit einer tief sittlichen Auffassung des Christenthums und der redlichsten, offenherzigsten Wahrheitsliebe, ebensoviel Bürgschaften sind für die erfolgreiche Durchführung einer so schwierigen und dornenvollen Untersuchung: so finden sich alle diese Eigenschaften in Herrn Kirchenraths Rückert theologischem und wissenschaftlichem Charakter in der schönsten Harmonie vereint, und selbst wer in dem Falle seyn sollte, nicht mit allen Ergebnissen seiner Forschung in gleichem Maße übereinstimmen zu können, wird sich doch durch seine Untersuchung im Verständnisse des ursprünglichen Sinnes der heiligen Stiftung unseres göttlichen Meisters und des inneren Entwickelungsganges der Lehre vom Abendmahl in der Kirche allenthalben auf die fruchtbarste Weise angeregt und gefördert fühlen.

Der Herr Verf. hat in vorliegender Schrift nicht bloß die Stiftungsurkunden selbst und alle vom heiligen Abendmahle handelnden biblischen Stellen zum Gegenstande einer neuen tief eingreifenden Betrachtung gemacht; er dehnt seine Untersuchung auch aus auf das dogmatische und dogmengeschichtliche Gebiet.

Das ganze Werk ist in zwei Haupttheile gegliedert, von denen der erste das Wesen des Abendmahls, der zweite die Vorstellung vom Abendmahle behandelt. Den Ausgangspunct des Ganzen bildet nach einigen vorbereitenden, die Grundsätze der nachfolgenden Untersuchung feststellenden Bemerkungen (S. 1—9.) die Betrachtung der Stiftungsberichte selbst und der eigentlichen Absicht

des Herrn bei der Feier des heiligen Mahles (S. 13—131.), woran sich eine eingehende Entwickelung des Wesens selbst, des Sinnes und der Bedeutung des Abendmahls für die christliche Kirche schließt (S. 132—184.). Hierauf wird in zwei Unterabtheilungen die Vorstellung vom Abendmahl untersucht: zuerst die biblische Vorstellung, wo der Reihe nach zuerst die Anschauungen des Paulus und des Lukas, des Hebräerbriefs und des Johannesevangeliums besprochen werden (S. 187—292.), sodann die Vorstellung vom Abendmahle in der alten Kirche, von dem einfachen, begrifflosen Glauben des Verfassers der ignatianischen Briefe an bis zu den Anfängen der Verwandlungslehre bei den späteren Kirchenlehrern (S. 293—518.). Mit dem siebenten (resp. achten) Jahrhundert schließt die geschichtliche Darstellung vorläufig ab; die Lehre der orientalischen Kirche, die durch Johannes von Damaskus zum Stillstande kommt, liegt noch innerhalb der Grenzen der Erörterung; von dem mittelalterlichen Abendmahlsstreite der abendländischen Kirche aber stellt das gegenwärtige Werk nur die Vorgeschichte dar, obwohl schon in dieser alle Keime dessen gelegen sind, was in späteren Jahrhunderten sich entfalten sollte. Insofern ist das Buch auch in seiner Selbstbeschränkung ein abgeschlossenes Werk für sich.

Nach dieser allgemeinen Uebersicht mag es uns nun gestattet seyn, dem reichen Stoffe, den uns das Buch entgegenbringt, in etwas speciellerer Weise nachzugehen.

Um den ursprünglichen Sinn der Stiftung ins Licht zu setzen, geht Herr D. Rückert zunächst von der Kritik der überlieferten Berichte aus, unter denen er, wie wir glauben, mit völligem Rechte dem Berichte des Markus, als dem einfachsten und ursprünglichsten von allen, den Vorzug gibt.

Eine weitere Vorfrage, die der exegetischen Untersuchung vorangeschickt wird (S. 22 f.), richtet sich auf die Zeit der Abendmahlsstiftung, um zu erforschen, ob das Mahl ein Passahmahl gewesen sey oder nicht. Der Herr Verf. entscheidet sich hier bei der nicht wegzudeutenden Differenz der synoptischen Berichte von dem des vierten Evangeliums nach reiflicher Erwägung für letzteren. Der Hauptentscheidungsgrund ist für ihn hier die aus einer gründlichen Prüfung der synoptischen Berichte sich ergebende Thatsache, daß, während diese Berichte selbst auf einen Festtag

führen, sie nichtsdestoweniger wie von einem Werkeltage erzählen (S. 42.). Daß übrigens den Synoptikern wirklich jedes Bewußtseyn eines Festtags fehlt, ergibt sich, um von den erzählten Handlungen zu schweigen, schon aus dem Namen, mit welchem die Synoptiker, noch dazu mit Johannes übereinstimmend, den Todestag bezeichnen, aus den Ausdrücken *παρασκευὴ* und *προσάββατον*, die, man sage, was man wolle, für den 15. Nisan, die *μεγάλη ἡμέρα τῆς ἑορτῆς*, immer auffallend und anstößig bleiben (Mark. 15, 42.; Matth. 27, 62.; Luk. 23, 54., vgl. Joh. 19, 14. 31. 42.). Weit natürlicher finden diese Ausdrücke ihre Erklärung dann, wenn der Todestag wirklich der Rüsttag auf das Fest, also der 14. Nisan, gewesen ist, der Festtag selbst aber mit dem Wochensabbat zusammenfiel. Freilich kommen die drei dadurch in Widerspruch mit ihrer eigenen Voraussetzung, daß das letzte Mahl des Herrn ein wirkliches Passahmahl gewesen sey, und die weitere Frage bleibt noch zurück, woher denn jener Irrthum bei ihnen seine Erklärung finde. Aber nach dem eben Bemerkten scheint doch kaum etwas Anderes übrig zu bleiben, als auf den Vortheil zu verzichten, daß bei Johannes die Entstehung einer unrichtigen Angabe sich leichter als bei den Synoptikern erklären läßt; der Gegengrund aber, daß man hier drei Zeugen zu Gunsten eines einzigen zurückstelle, ist, genau besehen, keiner, da ja alle drei Zeugen doch nur auf eine einzige Quelle zurückgehen. Erklärlich aber wird die Entstehung des Irrthums, wie auch der Verf. nach dem Vorgange von Hase, Neander u. A. die Sache sich vorstellt (S. 44.), dann, wenn in der Urkirche das Herrnmahl täglich, Jahrestage aber erst weit später gefeiert wurden, die Aufmerksamkeit sich also noch nicht auf genauere chronologische Bestimmungen gerichtet hatte, wobei dann namentlich in judenchristlichen Kreisen die Ansicht sich nahe legen mußte, das letzte, mit der Passahzeit so nahe zusammenfallende Mahl des Herrn könne kein anderes Mahl gewesen seyn, als das hochheilige Passahmahl selbst, ohne daß man indeß gezwungen wäre, hierin eine bewußte dogmatische Absichtlichkeit zu sehen, die allerdings nirgends aus dem Berichte der synoptischen Evangelien hervorleuchtet.

War aber das letzte Mahl Jesu kein Passahmahl, so fällt auch,

wie Herr D. Rückert sehr richtig gezeigt hat, jede Nöthigung hinweg, in dem ursprünglichen Sinne des Herrn bei Feier des Mahls bestimmte Passahbeziehungen vorauszusetzen. Die weitere Erörterung des Verfassers über das Wesen der alttestamentlichen Stiftung (S. 46 ff.) brauchen wir daher in unserm Berichte nur flüchtig zu berühren. Man wird ihm auch darin völlig Recht geben müssen, daß das Passahmahl nach seiner ursprünglichen Bedeutung kein Opfermahl war, am wenigsten mit einem Sühnopfer in irgend welcher Beziehung stand; diese Beziehung hat es vielmehr sicher erst in christlichen Kreisen erhalten, als die Vorstellung von dem Sühnopfertode Jesu mit der anderen Anschauung, daß er das wahre Passahlamm sey, zusammenschmolz. Nur darin können wir dem Verf. nicht folgen, daß er diese Verschmelzung nirgends schon im N. T. vollzogen findet. Bei Paulus zwar mag die Sache immerhin zweifelhaft bleiben, da dieser in Christus zwar das geschlachtete Passahlamm, aber nicht ebenso gewiß ein Sühnopfer sah (was auch aus Gal. 3, 13. nicht mit zwingender Nothwendigkeit folgt); und selbst wenn er die letztere Vorstellung getheilt haben sollte, so wäre dann noch immer nicht auch das Andere erwiesen, daß er schon beide, ursprünglich verschiedene Begriffe zu Einem verschmolzen hätte. Aber anders scheint doch die Sache im vierten Evangelium zu stehen, und hier wenigstens dürfte die Annahme kaum zu vermeiden seyn, daß das Passahlamm und das Lamm, welches der Welt Sünden trägt, in der Anschauung des Evangelisten sich mit einander aufs engste verflochten.

Durch die bisherige Erörterung hat sich der Verf. den Weg zum richtigen Verständnisse der Handlung und der Worte der Stiftung geebnet, und wir folgen ihm jetzt zu seiner Hauptuntersuchung, die sich ebenso sehr durch lichtvolle Klarheit, als durch kritische Schärfe und umsichtige Prüfung aller einschlagenden Fragen auszeichnet. Die Grundlage der exegetischen Untersuchung bildet nach dem Obigen der Bericht bei Markus. Nachdem zuvörderst der Text auf Grund der ältesten Handschriften festgestellt ist, zeigt der Verf., wie weder in der Handlung des Brodbrechens, noch in der Darreichung des Kelches eine Beziehung auf den alttestamentlichen Passahritus angenommen werden dürfe, wie also beide Handlungen rein aus sich selbst zu erklären seyen.

In den Worten der Spendung streicht der Verf. das bei Markus unechte φάγετε, obwohl der Sinn hierdurch keine Veränderung erleide; als Object des λάβετε bestimmt er richtig das zum Nehmen (und Essen) dargereichte Brod, mit ausdrücklicher Verwahrung gegen jede andere Auslegung, die an ein anderes Object denkt, das die Jünger erst noch erfahren sollten, oder die nehmen und essen im geistlichen Sinne zu deuten versucht, eine Auslegung, auf die die Jünger bei der einfachen Hinnahme der gesprochenen Worte ebenso wenig zu gerathen vermochten als wir. In den Worten „dieß ist mein Leib" faßt der Verf., übereinstimmend mit allen neueren Auslegern, τοῦτο als Subject, τὸ σῶμα als Prädicat. Ersteres bedeutet nicht ohne Weiteres so viel als „dieses Brod", sondern zunächst nichts weiter, als „dieß, was ich euch darbiete"; der Leib ist einfach der irdische Leib des Herrn, der mit den Jüngern bei Tische lag; denn nur in diesem Sinne konnten die Jünger selbst den Ausdruck verstehen (S. 68 ff.). Nach einer Pause erfolgt dann die Spendung des Weines. Mit Recht leistet der Verf. hier Verzicht auf das bei Markus unechte πίνετε und folgt in der Spendeformel der wohl unzweifelhaft ältesten Lesart: τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης, mit Weglassung nicht bloß des καινῆς, sondern auch des τὸ vor τῆς διαθ., und erklärt: „dieß ist das Blut meines, d. h. des von mir gestifteten, Bundes, wobei freilich dahingestellt bleiben muß, ob die Voranstellung des Genitivs μοῦ vor das denselben regierende τῆς διαθήκης in dieser Verbindung eine sprachlich zulässige sey. Die nähere Bezeichnung des Blutes, welches nach der rückert'schen Auslegung nicht schon ausdrücklich als das eigene Blut Christi bezeichnet ist, enthält der Zusatz: τὸ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν, welcher offenbar richtig nicht mit τοῦτο verbunden, sondern als Prädicat auf αἷμα bezogen wird, die bevorstehende Vergießung des Blutes Christi am Kreuze andeutend. Ὑπὲρ bedeutet dem Verf. „zum Besten", „zum Heil", πολλῶν ist nicht im Sinne particularistischer Beschränkung gesagt, sondern soll den Jüngern andeuten, daß das Blut Christi nicht bloß für sie, die Wenigen, sondern für einen weiteren Kreis, dessen Umfang gar nicht näher bestimmt wird, vergossen werde (S. 78.).

Nachdem der Verf. nun die Voraussetzungen festgestellt hat,

von denen eine gesunde Auslegung nicht abgehen dürfe, zeigt er, daß in den Worten „das ist mein Leib“ ein quantitatives Urtheil vorliege, ein Identitätsverhältniß zwischen Subject und Prädicat ausgedrückt sey. Da nun aber Brod nicht Leib, Leib nicht Brod seyn könne, was ein logischer Widerspruch sey, so müsse entweder das Prädicat uneigentlich genommen werden, oder das Subject könne nicht ohne Weiteres so viel seyn als οὗτος ὁ ἄρτος. Daß der Herr seinen Jüngern aber seinen wirklichen irdischen Leib, der in demselben Augenblicke mit ihnen zu Tische lag, zu essen gegeben, sey ebenso widersinnig als ethisch bedenklich. Ebenso wenig aber ist, wie der Verf. zeigt, die andere Annahme zulässig, daß der Herr seinen Jüngern seinen verklärten Leib dargereicht habe. Sie setzte entweder voraus, daß der Herr diesen verklärten Leib eben jetzt erschaffen, oder daß er ihn schon gehabt. Mit großer Lebhaftigkeit verlangt der Verf. hier von den Vertretern des „schriftgemäßen Bekenntnisses“ vor Allem, daß sie selbst nicht einen Glauben für eigene dogmatische Gebilde fordern dürfen, es sey denn, daß sie erwiesen werden könnten aus der Schrift, hier also aus den Einsetzungsworten selbst; dieß aber dürfte ihnen wohl schwer fallen, und darum ist mit gutem Rechte darauf zu bestehen, daß die ganze Vorstellung von der verklärten Leiblichkeit, welches auch immer ihr dogmatischer Werth sey, zum wenigsten dort fern gehalten werde, wo es um die Erforschung des ursprünglichen Sinnes der Einsetzungsworte zu thun ist. Da nun die buchstäbliche Auslegung, wenn man anders Ernst mit ihrer Buchstäblichkeit macht, einen schlechthin unvollziehbaren, sich selbst aufhebenden Gedanken gibt, so scheint wirklich nichts übrig zu bleiben, als die uneigentliche Auffassung der Stiftungsworte zu versuchen. Diesen Weg schlägt nun der Verfasser ein und prüft zuerst die Auslegung Zwingli's, der bekanntlich ἐστὶ im Sinne von significat nimmt. Der Verf. glaubt, diese Auffassung nur als ein exegetisches Ungeschick bezeichnen zu können (S. 102.), da alle zum Beweise angeführten Stellen für diese Uebersetzung des ἐστὶ nichts beweisen. Die eine Classe von Beispielen, wie Joh. 15, 1. 10. 11., sind Vergleichungs- oder eigentlich Verhältnißsätze, in welchen das Verhältniß, das erläutert werden soll, im Subjecte, das erläuternde aber im Prädicat er-

scheint. „Anstatt daß Christus sagt: wie sich der Weinstock verhält zu den Reben auf dem niedern Boden des Naturlebens, so verhalte ich mich zu euch, meinen Jüngern, im geistigen Verkehr — sagt er: ich bin ein Weinstock, ihr seyd seine Reben; weil aber der Weinstock seinen Begriff nur soweit erfüllt, als die Unvollkommenheit des Naturlebens es gestattet, Christus aber den seinigen in unbedingter Weise, nennt er sich einen wahren, und weil er allein so thut, den wahren Weinstock; und ganz ebenso beim guten Hirten" (S. 103.). Es leuchtet ein, daß dergleichen Stellen nicht zum Beweise dienen können, daß ἐστὶ = significat sey. Die zweite Classe wird durch Sätze wie 1 Mos. 41, 26., Luk. 8, 11., Matth. 13, 19 ff., 1 Kor. 10, 4. dargestellt. Diese sind aber ebenfalls anderer Art. Es handelt sich an allen diesen Stellen um Ausdeutung eines Traumes oder eines Gleichnisses oder einer den Hörern bekannten Geschichte. Wer also sagt: die sieben Kühe sind sieben Jahre, der Same ist das Wort Gottes u. s. f., „der könnte freilich auch „bedeutet" sagen, aber was er meint ist immer dieses: das Wirkliche, was unter jener Hülle verborgen liegt, das ist die Zeit von sieben Jahren, das ist das Wort Gottes" (S. 104.). Diese einzig richtige Auslegung muß festgehalten werden, wenn man aller allegorischen Auslegung Sinn und Bedeutung wirklich erfassen will; offenbar aber sind alle diese Beispiele ebenso ungeeignet, wie die ersteren, so ohne Weiteres den von Zwingli gewünschten Sinn des ἐστὶ zu erweisen, wenn auch damit keineswegs von uns in Abrede gestellt werden soll, daß die angeführten Beispiele dennoch, anders gewendet, gar wohl zur Erläuterung der Abendmahlsworte dienen können. — Aber auch der zuerst von Oekolampadius gemachte Versuch, die Worte „das ist mein Leib" als Metonymie zu fassen, reicht, wie der Verf. zeigt, nicht aus. Die Metonymie ist permutatio nominum (z. B. in dem Satze cedant arma togae); nun steht allerdings wohl signum pro re signata, aber nimmermehr umgekehrt res signata pro signo, was im vorliegenden Falle stattfinden müßte. Am allerwenigsten aber ist mit Herrn Ebrard eine neue Art von Metonymie zu creiren und zu erklären „das Brod ist das Pfand meines Leibes (S. 107.).

Die bisherigen Versuche, die uneigentliche Auffassung sprachlich genügend zu begründen, scheinen sonach mißlungen zu seyn;

aber damit ist noch keineswegs gesagt, daß die mißlungenen Versuche zu gänzlichem Aufgeben der uneigentlichen Auffassung nöthigen. Und hier ist nun der Punct, wo der Verf. nach unserer Ueberzeugung eine wesentlich neue Bahn, wenn auch nicht selbst erst gebrochen, so doch zuerst mit Consequenz und Bewußtseyn betreten hat. Die Ursache des bisherigen Mißlingens ist ihm diese, „daß man, wenn auch nicht ausschließlich, doch vorzüglich die Worte selbst ins Auge gefaßt und sich bemüht hat, sie irgend einer der von den Sprachlehrern oder Redekünstlern aufgestellten Redeformen anzupassen, offenbar in der Voraussetzung, daß nur auf diesem Wege ihr Verständniß möglich sey, und nur nebenher auch auf die Handlung blickt. Wie nun, wenn eben dieß das Fehlerhafte war, nicht die Worte, sondern die Handlung die Hauptsache bildete, der die Worte dann nur zu dem Ende beigegeben wurden, daß das Denken der Empfänger in die rechte Bahn geleitet wurde? Dann wäre die Handlung rein symbolisch und sie zusammt den Worten nach der Regel nicht der Grammatik oder Logik oder Rhetorik, sondern der Symbolik zu bemessen" (S. 109.). Jedenfalls ist es ein glücklicher und fruchtbarer Gedanke gewesen, der den Verf. zur Erklärung des Sinnes der Abendmahlsstiftung die namentlich von den Propheten des A. T. zahlreich verrichteten symbolischen Handlungen herbeiziehen ließ. Er geht dieselben daher der Reihe nach durch. Von den angeführten und zum Theil eingehend besprochenen alttestamentlichen Stellen (1 Kön. 11, 29 f., 22, 11.; 2 Kön. 13, 15—17.; Hos. 1—3.; Jes. 8, 1—4. 20, 1 ff.; Jerem. 13. 1 ff. 19, 1 ff. 27 und 28. 25, 15—17. 13, 8 ff.; Ez. 5, 1—5. 12, 1 ff.) heben wir besonders hervor 1 Kön. 22, 11. „Ein Prophet Zidkijah macht sich eiserne Hörner und sagt im Namen Jehovah's (lügnerischer Weise) zum Könige Israels: mit diesen wirst du Syrien stoßen und ihm den Garaus machen. Auch hier handelt es sich allein um Kundmachung bevorstehender Ereignisse; auch hier hätte uns Heutigen die Rede ohne Symbol genügt, und doch wird dieß als die Hauptsache gegeben, die Rede tritt nur hinzu; bemerkenswerth ist aber das „mit diesen". Nicht mit diesen selbigen Hörnern, überhaupt nicht mit Hörnern sollte oder konnte der König Syrien bekriegen; der Sinn vielmehr ist dieser: wie jetzt ich mit

diesen Hörnern stoße, so wirst du mit deiner Macht auf die von Syrien treffen und sie vernichten" (S. 111.). Aehnlich wird 2 Kön. 13, 15. ein Pfeil, den Elias den König Israels durch das gegen Syrien hin liegende Fenster der Wohnung des Propheten abschießen läßt, als der „Pfeil des Heiles" bezeichnet, obwohl dieser Pfeil kein Pfeil des Heiles ist, sondern in der symbolischen Handlung nur an die Stelle des Sieges tritt, den der König über Syrien erfechten werde. Ez. 5, 1 ff. heißt es von Haaren und Bart, die sich der Prophet abscheeren und zum Theil verbrennen, zum Theil verstreuen, zum geringsten Theile in den Zipfel seines Mantels binden soll: „dieß ist Jerusalem" d. h. diese Handlungen versinnbildlichen das Schicksal, welches Jerusalems Bewohner erfahren sollen.

Aehnliche Beispiele aus dem N. T. (Joh. 13, 4. 20, 22.; Matth. 10, 14. und Parall. Ap.-Gesch. 13, 51, 18, 6. 21, 10 ff.) beweisen aber nun, daß der symbolische Bildungstrieb auch zur Zeit Jesu noch nicht im israelitischen Volke erloschen war; und so hat der Verf. durch diese und ähnliche Analoga das völlige Recht begründet, auch die Handlung des Abendmahles als symbolische Handlung zu begreifen und nach den Gesetzen der Symbolik die Worte zu deuten. Das Brechen des Brodes unter den damaligen Umständen hätte auf die Jünger einen tiefen, unauslöschlichen Eindruck gemacht, selbst wenn der Herr gar nichts dazu gesprochen hätte. Wie das Zerbrechen des irdenen Kruges bei Jeremia (19, 10.), so mußte das Brechen des Brodes ein Symbol der Zerstörung seyn; welcher Zerstörung, dieß konnten die Jünger ahnen, um so eher, je geöffneter ihre Herzen dem Gedanken seines Todes waren, aber wissen konnten sie's erst, sobald er hinzufügte: „dieß ist mein Leib" (S. 119.). Sonach ist nach der rückert'schen Auslegung der Sinn dieser Worte: „das Gebrochene ist mein Leib", d. h. das, was ich durch das gebrochene Brod symbolisch andeuten will, das Gebrochene und Zerstörte ist mein Leib. Man sieht, daß hier das Prädicat im eigentlichen Sinne genommen wird; gemeint ist kein nur bildlich sogenannter Leib, nicht die lebensspendende Kraft des Leibes Christi nicht der mystische Leib des Herrn oder die Gemeinde, deren Haupt er ist, ebenso wenig endlich der verklärte pneumatische Leib, sondern ganz,

wie es die Jünger einzig verstehen mußten, der wirkliche irdische, bald nachher gekreuzigte und begrabene Leib des Herrn. Ebenso bleibt hier die Copula in ihrem Rechte, die an und für sich niemals so viel seyn kann als significat, sondern lediglich anzeigt, daß zwischen Subject und Prädicat in irgend einer (durch die Copula selbst nicht näher angedeuteten) Hinsicht ein Verhältniß der Identität stattfindet. Das Uneigentliche und Bildliche der Rede liegt vielmehr, sprachlich genommen, im Subjecte, insofern nicht das Brod als solches, sondern dasjenige, dessen symbolische Hülle das Brod ist, das Gebrochene und den Jüngern Gegebene, unter dem τοῦτο verstanden wird. Das Recht aber, das Subject in der bezeichneten Weise zu deuten, ist kein willkürlich beanspruchtes oder erschlichenes, sondern es ruht in dem unmißverständlichen Wesen der symbolischen Handlung überhaupt. Dem Sinne nach ist also diese Auslegung freilich der zwingli'schen nahe verwandt, aber ihre sachliche und sprachliche Begründung ist eine andere. Auf dieselbe Weise legt darauf der Verf. die Worte *τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης* aus. Der Sinn ist wieder kein anderer als der: das, was hier durch den dargereichten Kelch symbolisch dargestellt wird, ist mein Bundesblut, das für euch vergossen wird.

Die symbolische Handlung beschränkt sich zwar hier auf die Darreichung des Kelches; der Wein, der den Jüngern zu trinken geboten wird, kann eben darum nicht, um die Symbolik vollständig durchzuführen, auf den Boden gegossen werden. Aber ähnlich wie bei Jerem. 25, 15—17. der Becher, schon ehe er verschüttet wird, als Becher des Zorns bezeichnet wird, der Wein im Becher aber den Zorn Jehovah's versinnbildlichen soll, so sollen hier die Jünger durch den Wein im Becher, den Jesus für sein Blut erklärt hat, hingewiesen werden auf das, was dem Blute widerfahren soll, „damit sie denken sollen, daß, wie der Saft der Reben aus der Kelter laufe, so bald sein Blut vergossen werden sollte", und zwar, wie weiter hinzugefügt wird, „als Bundesblut zum Besten Vieler" (S. 122.). Auch hier findet also durchaus kein Tropus statt, weder Metapher noch Metonymie, sondern lauter eigentliche Rede.

Noch bleibt aber die Frage zurück, warum Brod und Wein zum Genusse gegeben werde. Der Herr Verf. hat darauf vor-

läufig nur so viel geantwortet, daß das Brod zum Essen, nicht aber zum Liegenlassen oder Wegwerfen bestimmt sey (S. 120.), und aus denselben Gründen werde der Wein nicht ausgegossen, sondern getrunken. Aber weiter findet er gerade darin, daß Brod und Wein nicht bloß gezeigt und bei Seite gestellt, sondern den Jüngern zum Essen und Trinken geboten wurden, ein wirksames Mittel, den Zweck der Abendmahlshandlung zu erreichen; dieser Zweck aber sey Förderung der geistigen Gemeinschaft der Jünger mit Jesu, als die Bedingung der Förderung ihres idealen Lebens (S. 123.). Der Verf. fügt hier die schönen Worte hinzu: „Wenn aber das Brod gegessen wurde einfach so wie alles andere Brod und der Wein getrunken wie aller andere Wein, da durften nur die rechten Herzen da seyn, Herzen tief durchdrungen von dem Eindrucke jener Stunden und erglüht von seiner Liebe, und sie konnten nie mehr wieder Brod und Wein genießen, ohne daß der letzte Abend sich für sie erneuerte. Die Worte Jesu: das ist mein Leib, mein Blut, die legten sich an jedes gemeine Essen und Trinken an, von selbst und unwillkürlich, nicht ihr Schall, ihr Sinn, so tief er sich für ihr Gemüth erschlossen hatte oder erschließen konnte, und wirkten, daß ein jedes Mahl das letzte Mahl des Heilands wurde, der für sie in den Tod ging; wenn aber das, dann wurde sein Zweck an ihnen so weit erreicht, als ihre Herzen dafür offen waren."

Gewiß ist mit diesen Worten der eigentliche Sinn des Herrn bei seiner Stiftung in seinem tiefsten ethischen Wesen erfaßt. Dennoch können wir nicht umhin, auf einen Punct aufmerksam zu machen, wo uns die gegebene Auslegung doch nicht völlig befriedigt hat. Essen und Trinken steht nach dem Verf. zwar insofern in wesentlicher Beziehung zur Handlung, als es den Eindruck zu einem unauslöschlichen macht, aber mit der eigentlichen Symbolik hat es dennoch nach dieser Voraussetzung nichts zu thun. Bei der symbolischen Deutung der Worte „dieß ist mein Leib" wird von dem Herrn Verf. alles Gewicht auf das Brechen, das Symbol der Zerstörung, gelegt, das Darreichen zum Genusse tritt hier völlig zurück, es könnte fehlen und die Handlung blieb, zwar nicht ihrem Eindrucke, wohl aber ihrem Wesen nach völlig dieselbe. Man würde sich nun freilich hierbei beruhigen müssen, wenn durch das unzweifelhafte exegetische Resultat jede weitere Beziehung

der Worte selbst uns verwehrt würde. Allein der Begriff des τοῦτο selbst ist wohl damit noch nicht erschöpft, daß das Dargereichte eben nur insofern, als es Symbol des Zerstörten ist, in Betracht kommen soll, und man sieht nicht ein, worin die Berechtigung liegt, bei der Auslegung des τοῦτο nur auf die frühere Handlung des Brechens hinzuschauen und die zweite unmittelbar darauf folgende Handlung der Darreichung zum Genusse fallen zu lassen.

Wir möchten daher den Sinn der Worte „das ist mein Leib" vielmehr in folgender Weise umschreiben: „das Gebrochene und euch zum Genusse Dargegebene, was symbolisch hier vertreten wird durch das gebrochene und zum Genießen gegebene Brod, das ist mein Leib." Das exegetische Recht dieser erweiterten Auslegung dürfte wohl Niemand bestreiten. Wie also das gebrochene Brod Symbol des im Tode gebrochenen Leibes ist, so ist das zum Genusse gegebene Brod Symbol des — zum Genusse gegebenen Leibes. Es läßt sich ja wohl schwerlich verkennen, die Jünger haben von Anfang an die Worte des Herrn also verstanden, daß hier in gewissem Sinne doch auch vom Essen seines Leibes und vom Trinken seines Blutes die Rede sey. Damit taucht freilich die alte Schwierigkeit wieder auf, der der Verf. bei seiner Auslegung entgeht, die Frage nämlich, in welchem Sinne der Herr von einem Essen seines Leibes und einem Trinken seines Blutes gesprochen habe. Aber uns scheint, als dürften wir uns dieser Frage nicht entziehen. Gerade wenn wir festhalten an dem gewiß richtigen exegetischen Grundsatze unseres Verfassers, die Worte so zu verstehen, wie sie von den Hörern verstanden werden mußten, so drängt sich uns immer aufs Neue die Anerkenntniß auf, daß, so weit wir Kunde haben von der Auffassung der Jünger, dieser Sinn jederzeit und, wie wir allerdings glauben müssen, mit Recht in den Worten gefunden worden ist. Doch fürchte man nicht, daß die so erweiterte Auslegung der Worte abermals zu einem in sich widersprechenden Begriffe hinführen müßte. Als Voraussetzung bleibt auch für uns das exegetische Ergebniß stehen, daß der Leib des Herrn kein anderer seyn könne, als der, auf dessen bevorstehenden Tod das Brechen des Brodes hinweist. Wird also dieser Leib den Jüngern zum Genießen geboten, so kann nur von einem geistigen Genusse

des getödteten Leibes die Rede seyn, dessen Symbol der leibliche Genuß des gebrochenen Brodes ist. Das Genießen dieses zerstörten Leibes heißt also nichts Anderes, als die geistige Aneignung des durch den in den Tod dahingegebenen Leib des Herrn vermittelten Segens, folglich als die immer vollkommnere Vereinigung mit ihm, dem zur Erlösung der sündigen Welt am Kreuze Gestorbenen. Der Genuß des Brodes ist also zunächst nicht minder als das Brechen des Brodes ein bedeutungsvolles Symbol, ein Symbol der Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus; aber wo nur in einem Herzen die rechte Empfänglichkeit da ist, da kann's auch nicht fehlen, daß eben dieses Symbol zum kräftigsten Förderungsmittel dieser Gemeinschaft, das Gnadenzeichen zum Gnadenmittel wird.

Und hier ist nun der Punct, wo unser exegetisches Ergebniß zusammentrifft mit dem, was der geehrte Verf. selbst über den Zweck der Abendmahlshandlung so schön entwickelt hat. Der Weg ist ein anderer, das Resultat bleibt im Wesen dasselbe.

Wir folgen dem Herrn Verf. jetzt, die eigentliche dogmatische Erörterung vorläufig bei Seite lassend, zu seiner Erörterung über die Vorstellung vom Abendmahle.

Zunächst behandelt der Verf. (S. 191 ff.) die einschlagenden Stellen bei Paulus und Lukas, deren Berichte ihm da, wo sie sich von Markus entfernen, namentlich also in der Angabe der Einsetzungsworte, nur als Zeugnisse für die Vorstellung gelten, welche diese beiden biblischen Schriftsteller vom Abendmahl hegten.

In den von Paulus 1 Kor. 11, 24 ff. berichteten Einsetzungsworten verwirft der Verf. mit Recht den Zusatz *κλώμενον* zu *ὑπὲρ ὑμῶν* (V. 24.); in dem folgenden faßt er *ἡ καινὴ διαθήκη* nicht als Apposition, sondern als Prädicat und vertritt nach Widerlegung der anderweiten, von der ursprünglichen Form der Worte wenig übrig lassenden Auslegungen von Ströbel, Rodatz, Kahnis u. A. die symbolische Auffassung des *ἐστὶν*: „was ich durch den Kelch da, den ich euch darreiche, andeuten will, das ist der neue Bund". Der Zusatz *ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* wird nicht mit *ἐστίν*, sondern trotz der Weglassung des Artikels mit *ἡ καινὴ διαθήκη* verbunden: „es ist der neue Bund durch das Blut Christi". Dagegen läßt er es vorerst noch unentschieden, ob der Trank im Kelche Symbol oder Vermittelung des Bundes sey.

Um nun die Vorstellung des Paulus von dem Wesen des Abendmahls genauer zu ergründen, wendet sich der Verf. den an verschiedenen Stellen sich findenden eigenen Belehrungen des Apostels über das Abendmahl zu. Er betrachtet die Stelle 1 Kor. 10, 3. 4. als den Schlüssel, der uns die Vorstellungen des Apostels über das Abendmahl aufschließt. Die Israeliten in der Wüste empfangen ein *πνευματικὸν βρῶμα* und ein *πνευματικὸν πόμα*, also Gaben pneumatischer Natur; sind nun schon die Gaben des alten Bundes pneumatischer Art, so noch weit mehr die des neuen: die Christen müssen also im Abendmahle eine höhere Speise und einen höheren Trank empfangen, die sich zu gemeinem Brod und Wein verhalten wie das Pneumatische zu dem Nichtpneumatischen (S. 212.). Schon hieraus ergibt sich dem Verf. das Resultat, das er seiner Erörterung der paulinischen Vorstellung vorangeschickt hat, daß das Denken des Apostels nicht mehr einfach bei der Handlung des Abendmahls stehen geblieben, sondern sich der Betrachtung der im Abendmahle gereichten Stoffe zugewendet habe. Der Mittelpunct der paulinischen Lehre aber liegt nach dem Verf. in dem Begriffe des *πνευματικόν*. Das Manna wird nach der allegorischen Auslegung des Apostels zu einer übersinnlichen Speise, und ebenso wird das Wasser allegorisirt; der Fels, von dem es ausfließt, ist ja nach Paulus kein wirklicher Fels, sondern Christus, aus Christus aber fließt nicht Wasser, sondern übersinnliche Güter fließen von ihm aus. Auf dasselbe Ergebniß wird der Verf. durch die exegetische Erörterung des Begriffes *πνευματικὸς* selbst geführt, wobei er namentlich die Vorstellung vom *πνευματικὸν σῶμα* zur Erklärung herbeizieht. Das Resultat ist also bestimmter nun dieses: wie die Speise und der Trank Israels in der Wüste zwar durch ihre Hunger und Durst stillenden Eigenschaften dem irdischen Brod und Wasser vergleichbar, aber doch nicht sinnlichen Wesens war, so empfangen auch die Christen im Abendmahle Stoffe übersinnlicher, himmlischer Natur; von vornherein wird hylisches Brod und Wein aufgetragen, aber vermöge der Kraft Christi, die auch die irdischen Leiber in himmlische verwandelt, werden jene übersinnlichen Stoffe entweder anstatt der aufgetragenen Gegenstände oder zugleich mit ihnen genossen (S. 215.). Dieses Resultat ist

von entscheidender Wichtigkeit; denn der Verf. gründet hierauf bei Auslegung der anderen Stelle, 1 Kor. 10, 16—21., das Recht, dem Apostel Paulus die Vorstellung von dem Genusse des pneumatischen oder verklärten Leibes und Blutes Christi beizulegen, eine exegetische Auffassung, die bekanntlich auch von den orthodox-lutherischen Auslegern vertreten wird.

Je wichtiger aber die hieraus fließenden Consequenzen sind, desto nothwendiger scheint es, die Prämissen so scharf als möglich ins Auge zu fassen. Und hier sehen wir uns allerdings in dem Falle, mit unserer Zustimmung zurückzuhalten und wenigstens einige Einwendungen dem geehrten Verf. vorzulegen. Es scheint uns nämlich die Allegorie, die unzweifelhaft in den betreffenden Worten 1 Kor. 10, 3 ff. vorliegt, noch weiter durchgeführt werden zu müssen, als es vom Verf. geschehen ist. Die Gabe, die den Israeliten in der Wüste gereicht wurde, ist freilich eine pneumatische, himmlische Gabe; aber der Apostel scheint doch darunter überhaupt keine Speise und keinen Trank für den Leib, sondern Nahrung für die Seele verstanden zu haben. So verstand auch Philo in der vom Verf. selbst angezogenen Stelle unter dem Manna den göttlichen Logos, und ähnlich ist auch Buch der Weish. 16, 20., wo das Manna als Engelsspeise bezeichnet wird, keine, wenn auch überirdische, Speise für den Leib, sondern die Seelenspeise des göttlichen Wortes gemeint, welche die auf Gott Vertrauenden erhält (vgl. V. 26.). Wird nun 1 Kor. 10, 4. der Fels ausdrücklich als Christus bezeichnet, so scheint auch das Wasser, welches von dem Felsen ausfließt, ebenfalls überhaupt kein Getränk für den Leib, sondern ein Trank für die Seelen zu seyn, geistiger, von Christus ausgehender Segen, ganz ähnlich, wie dieß Philo denkt, wenn er unter dem Felsen die Sophia versteht, und gerade so wird sich's vorher mit dem Manna verhalten. Wenn also hier von geistlicher Speise und geistlichem Tranke die Rede ist, so scheint der Sinn nur dieser zu seyn, daß Speise und Trank überhaupt im pneumatischen, d. h. allegorischen, Sinne verstanden werden müssen. Das Pneumatische, das durch Speise und Trank angedeutet wird, ist selbst etwas weit Höheres als dieses; das Erscheinende ist nur das eigentlich Nichtseyende daran, die sinnliche Hülle für etwas Uebersinnliches. So war in der Wüste

kein Manna und kein Felsenwasser, überhaupt keine Nahrung für den Leib, sondern das realiter Gegenwärtige war Christus, der Fels kein wirklicher, sondern ein pneumatischer Fels, das Reale Christus allein mit seinen geistlichen Segnungen. Und zwar wird dieses Reale nicht etwa bloß angedeutet durch die sinnlich wahrgenommenen Dinge, sondern diese sind umgekehrt die bloße, in sich leere Erscheinungsform, die wesenlose Hülle.

Ist von hier aus ein Schluß auf das Abendmahl gestattet, so wird die reale Gegenwart Christi im Abendmahle allerdings als nothwendige Voraussetzung der paulinischen Lehre gefordert. Wie in der Wüste Manna und Wasser, so sind in der neutestamentlichen Gemeinde Brod und Wein nur die sinnlichen Hüllen himmlischen Segens, Speise und Trank sind also pneumatisch zu verstehen. Aber damit dürfte noch nicht das Recht gegeben seyn, jenen Gaben doch wieder eine, wenn auch noch so sublimirte, Leiblichkeit beizumessen. Sie sind eben nur pneumatischer Art, Gaben für den Geist, deren nur der Geist theilhaftig zu werden vermag; von einer vom Pneuma nur durchdrungenen, nur der schweren irdischen Materialität entkleideten Leiblichkeit kann hierbei schwerlich die Rede seyn. Das Sinnliche wird ja nicht in das Uebersinnliche hinein verklärt, sondern bleibt ihm völlig äußerlich als bloßes Vehikel, als wesenlose Hülle, und das Geistige bleibt ebenso rein von jeder Leiblichkeit. Hieraus scheint sich uns für das Abendmahl so viel mit Sicherheit zu ergeben: Brod und Wein sind nichts als äußere sinnliche Zeichen, an sich bedeutungslose Hüllen, unter denen die übersinnlichen Segnungen Christi erscheinen; das leibliche Essen und Trinken ist überhaupt das an sich völlig Leere, das wahrhaft Reale ist nur der pneumatische Genuß des gegenwärtigen Christus und seiner rein pneumatischen Gaben. Ergibt sich nun aus anderweitigen Stellen, daß Paulus Leib und Blut Christi als im Abendmahl genossen denkt, so kann darunter eben auch nichts verstanden werden, als ein Genuß mit dem Geiste und für den Geist; aber eine verklärte Leiblichkeit folgt aus der Vorstellung des typischen, pneumatischen Genusses noch immer nicht, und wenn wir nicht etwa auf anderem Wege zu dieser Annahme genöthigt werden, so ist das Reale im Abendmahl eben kein anderer Leib als der wirkliche irdische, am Kreuze gestorbene, und eben auch

kein anderes Blut als das irdische Adernblut, das am Kreuze vergossen ward. Dieses läßt uns der im Abendmahle ebenso wie in der Wüste gegenwärtige Christus auf pneumatische Weise genießen — eine Vorstellung, die, sobald sie ihrer mystischen Form entkleidet wird, doch wesentlich auf nichts Anderes hinauszukommen scheint, als auf eine geistige Aneignung der durch Christi gekreuzigten Leib und sein vergossenes Blut uns vermittelten pneumatischen Segnungen, und nur über das Verhältniß der dargereichten irdischen Elemente zu den himmlischen Gaben könnte man hiernach noch zweifelhaft seyn, ob jene nämlich als etwas zwar, an sich betrachtet, Reales, dessen Realität nur hier ein bedeutungsloses, völlig außer Betracht fallendes Moment wäre, d. h. als Symbole, resp. als Vehikel, oder aber als bloße Erscheinungsformen der übersinnlichen Dinge angesehen würden, als das nicht bloß für den gläubigen Abendmahlsgast, sondern auch an sich Nichtseyende, Wesenlose. Die eine wie die andere Ansicht ist in der Typik berechtigt, obwohl für das Bewußtseyn beide nicht immer streng von einander geschieden wurden; die letztere würde, streng genommen, zu einer Verwandlungslehre führen müssen, wenn auch darum noch nicht zur römisch-katholischen. -

Nach dem Gesagten wird sich allerdings auch unsere Auffassung der übrigen paulinischen Stellen anders gestalten müssen, als die des Verf. Wir stimmen dem Verf. bei, wenn er 1 Kor. 10, 16. *κοινωνία τοῦ αἵματος* und *κοινωνία τοῦ σώματος* nicht bloß als „Symbol der Gemeinschaft", sondern als das „Vehikel" deutet, welches uns realiter in die Gemeinschaft des Blutes und Leibes Christi versetzt. Hierdurch ist zugleich die Auslegung von 1 Kor. 11, 25. entschieden. Auch hier ist der Kelch nicht bloß Symbol des neuen Bundes, sondern vermittelt denselben insofern wir in ihm Christi Blut genießen. Allerdings wird also im Kelche kraft der *εὐλογία* nicht bloßer Wein, sondern entweder zugleich oder ausschließlich (was sich hier noch nicht ausmachen läßt) eine höhere, pneumatische Gabe gereicht, unter welcher nur das Blut Christi verstanden werden kann. Aber nicht insofern scheint uns das Blut Christi das Pneumatische im Abendmahle zu seyn, als es selbst ein pneumatischer Stoff, d. h. immer eine, wenn auch verklärte und himmlische, doch wirk-

lich zum Tranke dienende Flüssigkeit wäre, sondern der Trank heißt wohl ein pneumatischer darum, weil er pneumatisch verstanden werden muß, weil der den Abendmahlsgästen gereichte Wein nicht gewöhnlicher Wein (oder nach der anderen Auslegung überhaupt nicht Wein), sondern das Vehikel des realiter genossenen Blutes ist. Dieser Genuß selbst aber kann wieder kein anderer als eben ein pneumatischer seyn, ein Genuß des wirklich vergossenen Blutes Jesu, aber nur durch den Geist. Dasselbe gilt nun auch von dem zweiten Theile des 16. Verses, wo übrigens der Verf. mit gutem Grunde die zwingli'sche Beziehung des σῶμα Χριστοῦ auf die Gemeinde ablehnt. Das durch den Act des Brechens geweihte Brod besitzt die Eigenschaft, dem, der es genießt, die Theilnahme am Leibe Christi zu vermitteln. Dieser ist also das Pneumatische daran, aber nicht insofern, als sein Stoff im Unterschiede von dem irdischen Leibe Christi ein pneumatischer, also der himmlische Verklärungsleib wäre, sondern weil er nur durch pneumatisches Verständniß als das wahrhaft Reale erkannt wird, das der Abendmahlsgast empfängt.

Das irdische Brod ist zwar, wie wir hier deutlich erkennen, noch immer vorhanden, aber der leibliche Genuß dieses Brodes ist nur das Vehikel des geistlichen, pneumatischen Genusses des Leibes. So halten wir uns auch hier keineswegs für berechtigt, von der zunächstliegenden Auslegung des Leibes als des irdischen, am Kreuze gebrochenen, abzugehen. Es ist und bleibt das Pneumatische im Abendmahl, aber, wie wir es verstehen zu müssen glauben, nicht dem Stoffe, sondern dem Verständnisse der Stoffe und der Art des Genusses nach. — In allem Uebrigen stimmen wir der Auslegung des Herrn Verfs. vollständig bei, und namentlich möchten wir als besonders beachtenswerth hervorheben, was er zu 1 Kor. 11, 27. über den Begriff des unwürdigen Genusses bemerkt (S. 235 f.).

Indem wir die kürzeren Erörterungen des Verfassers über die Lehre des wenig Eigenthümliches bietenden Lukas und des Hebräerbriefs, der allerdings wohl 13, 10. eine Beziehung auf das Abendmahl und die erste Spur der Opfervorstellung zu enthalten scheint, übergehen, wenden wir uns sofort zu der überaus lichtvollen Darstellung der johanneischen Abendmahlslehre. Der

Verfasser unterzieht hier den ganzen Abschnitt Joh. 6, 27—63. einer eingehenden Prüfung, mit deren Ergebnissen wir im Ganzen, wie fast allenthalben im Einzelnen, uns einverstanden wissen.

Die ganze Reihe von Versen, welche bis zu der ersten Hälfte von V. 51. fortläuft, führt in verschiedenen Wendungen den Gedanken durch, daß der Menschensohn die wahre, ins ewige Leben hinein bleibende Speise, das wahre Himmelsbrod, gebe; dieses Himmelsbrod aber ist als ein ewig vom Himmel herniedersteigendes der göttliche Logos in seiner ewigen Wirksamkeit, als ein zeitlich vom Himmel herniedergestiegenes der Menschensohn selbst, der sich den Hungrigen zur Speise dargibt. Auch die erste Hälfte von V. 51. führt über diese schon vorher ausgesprochene Unterscheidung nicht hinaus, und mit Recht bemerkt daher der Verf. (S. 256.): „Wäre hier die Rede geschlossen gewesen, es würde Niemand je darauf gekommen seyn, sie anders als uneigentlich zu fassen, sowohl Christus, das Lebensbrod, als auch das Essen dieses Brodes als Bilder, um ihn als denjenigen darzustellen, der allen geistigen Bedürfnissen der Menschenwelt abzuhelfen und ihr das Leben, dessen sie entbehre, zu vermitteln, die Bestimmung und das Vermögen habe, der Menschheit aber die Nothwendigkeit zu offenbaren, das durch den Glauben an ihn bedingte Aneignen seines geistigen Wesens in das eigene zu vollziehen.

Dagegen scheint allerdings, wie der Verf. im Folgenden zeigt, mit καὶ ὁ ἄρτος δὲ eine Wendung des Gedankens einzutreten, und es fragt sich, ob das jetzt erwähnte Brod ein von dem früher gemeinten verschiedenes sey. Der Verf. entscheidet sich mit guter Begründung für die Identität: die Speise ist hier realiter keine andere als vorher; auch weiter unten wechselt die Vorstellung, daß das Fleisch Christi das Brod sey, mit der früher gebrauchten, er sey selbst dieses Brod (V. 57., vergl. V. 58.); auch die weitere Thatsache, daß vorher (außer V. 50.) nur von der Aneignung im Glauben, im Folgenden nur vom Essen die Rede sey, beweist nichts für verschiedene Art der Aneignung; der Glaube ist ja auch oben nur das Mittel, wodurch das Brod des Lebens gewonnen wird; um die Sättigung durch dieses Brod zu gewinnen, hätte auch nach der früheren Anschauung das Essen dazwischentreten müssen. Dagegen muß allerdings, wie der Verf. zeigt,

ἡ σάρξ μου im eigentlichen Sinne genommen werden, nicht etwa als das Ganze seiner irdischen Persönlichkeit, woran schon das im Folgenden hinzutretende αἷμα hindert, und diese Darreichung seines Fleisches ist offenbar noch als eine bevorstehende, als die Darreichung des getödteten Fleisches gedacht (S. 258.). Auf welche Weise nun diese Darreichung geschehe, wird wieder nicht gesagt, die Frage der Juden πῶς δύναται nach der sonstigen Weise des Evangelisten nicht beantwortet, sondern der Anstoß nur in gesteigerter Weise wiederholt und die Nothwendigkeit des Essens und Trinkens von Fleisch und Blut Christi als die Bedingung des zu erlangenden Lebens hingestellt. Liegt also in den Worten V. 53. eine bildliche Rede vor, so kann das Bildliche nicht im Begriffe des Fleisches und Blutes, sondern nur im Essen und Trinken gesucht werden; auch der Ausdruck τρώγειν V. 54. kann für die eigentliche Auffassung nichts entscheiden (S. 263.). Für V. 55. wird die Lesart ἀληθῆς nach gründlicher sprachlicher Untersuchung geschützt und schließlich der Sinn gefunden: „Fleisch und Blut sind eine wahre Speise und ein wahrer Trank, d. h. sie haben das Wesen von beiden in ganzer Fülle in sich, also die Kraft, wahres Leben, das vorhanden, zu erhalten und nicht vorhandenes zu erzeugen, wahres Leben aber ist ewiges" (S. 267.). Damit ist der Beweis von V. 54. geführt; V. 56. dient nun, wie der Verf. zeigt, zur Erklärung von V. 55.: Das ist es, was das geforderte Essen und Trinken in uns wirkt, ein Verhältniß zu Christus, vermöge dessen seine Lebenskräfte uns durchdringen und durchwirken und in uns ein Leben schaffen, das, ähnlich dem seinigen, göttlich und ewig ist (S. 269.), wobei sich uns, wie dem Verf., die Frage aufdrängt, ob der Evangelist diese Wirkung vom wirklichen Essen und Trinken erwartet haben möge. V. 57. geht nun nach dem Verf. auf die letzte Ursache dieser Lebenskräfte in Gott zurück und stellt dadurch das Bisherige auf den festesten Boden, den es geben kann. „Wie sich verhält die Verleihung des Vaters zum Leben, das ich habe, so meine Selbstmittheilung und deren Aneignung zu dem Leben, das die Gläubigen empfangen sollen" (S. 271.). Wir möchten hier nur die nähere Bestimmung noch hinzufügen, daß der Sohn eben, sofern er ausgegangen ist vom Vater, Leben vom Leben, Offenbarung des

Lebens in der Welt ist, also den Grund und die Wurzel seines Lebens in dem Lebendigen hat; es besteht also allerdings ein inneres Verhältniß zwischen dem Leben des Vaters und dem Gesendetwerden des Sohnes. — V. 58. vollendet nun die ganze Rede durch die bemerkenswerthe Rückkehr zu den früheren Darstellungsformen, indem Jesus sich selbst noch einmal als das wahre, vom Himmel gekommene Brod bezeichnet; die folgenden Worte, V. 59. und 61., dienen nur dazu, den Lesern das Bewußtseyn der Vollendung der Rede zu erwecken.

Mit Recht wendet sich daher der Verf. schon an diesem Puncte zur Untersuchung der wichtigen Frage, ob der erklärte Abschnitt vom Abendmahl handle oder nicht (S. 272.). Er stellt sich hierbei von vornherein auf den für den Exegeten, auch unseres Dafürhaltens, noch einzig richtigen Standpunct, die Worte zunächst als Worte des Evangelisten zu nehmen und demnach zu fragen, was dieser sich damals, als er die Stelle geschrieben, darunter gedacht. Hierbei wird die Frage nach dem johanneischen Ursprunge des Evangeliums, als eine noch immer nicht völlig entschiedene, vom Verf. ausgesetzt. Wird aber die Frage einmal so gestellt, so kann aller Widerrede alter und neuer Zeit zum Trotz das Ergebniß kein anderes seyn, als das vom Verf. gefundene, daß die Rede vom 51. Verse an, wo die oben bemerkte Wendung eintritt, allerdings vom Abendmahl handle. Vor Stiftung des Abendmahls mußten die Worte vom Essen und Trinken des Fleisches und Blutes dem Hörer ein Räthsel bleiben, nachher mußte ein Jeder dabei ans Abendmahl denken, und auch der Schreibende hat nichts dafür gethan, dieß zu verhüten. Alle vermeintlichen Gegengründe werden der Reihe nach vom Verf. in zureichender Weise widerlegt (S. 284 f.), und nur ein einziger fordert zu eingehender Erwägung heraus, das scheinbare Gegenzeugniß nämlich, das man in V. 63. glaubt finden zu müssen. Zu dem Ende geht der Verf. auf das Murren der Jünger wider die „harte, unfaßliche Rede" und auf die Antwort ein, mit welcher der Herr dieses Murren zurechtweist. Das Mißverständniß der Worte vom Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi ist das allergröbste, die sinnlich buchstäbliche Auffassung von Essen und Trinken. Ganz in der sonstigen Weise des Evan-

gelisten weist der Herr die Murrenden zunächst durch Steigerung der Schwierigkeit zur Ruhe; denn, wie der Verf. völlig richtig erkennt, ἐὰν οὖν θεωρῆτε ist als Aposiopese zu fassen, so daß darin ein Schluß a minori ad maius vorliegt: Wenn jetzt schon, wo der Herr noch leiblich gegenwärtig war, die Forderung, sein Fleisch zu essen, als widersinnig erscheint, um wieviel mehr erst bei seinem Hinweggehen, wenn sie den Menschensohn dahin zurückgehen sehen, von wannen er gekommen ist! (S. 287.) Die Lösung gibt nun V. 63. durch die Andeutung, wie der anstößige Ausspruch verstanden werden müsse. Die Worte — dieß ist nach dem Verf. der Sinn des letzten Gliedes von V. 63. — die der Herr redet, überhaupt, also auch jene Rede, sind Geist und Leben, d. h. sind die Kraft, durch welche der heilige Geist zu denen kommt, die sie vernehmen, sind lebenskräftig und lebenerzeugend; πνεῦμα im ersten Satztheile muß nothwendig in demselben Sinne genommen werden wie nachher — es ist also willkürlich, das erstemal den verklärten Leib zu verstehen —; auch hier kann der Sinn, wie der Verf. erweist, kein anderer als dieser seyn: die Kraft, Leben zu spenden, hat nicht das Fleisch, also auch meines nicht, sondern allein der Geist, der heilige Gottesgeist. Es ist also Ablehnung jener buchstäblichen Auffassung der Jünger, bei der sich freilich der Anstoß nur vergrößern kann: nicht von wirklichem Essen und Trinken des Leibes und Blutes ist die Rede: „so wenig es wirkliches Brod ist und wirklich gegessen werden will, so wenig fordert er, sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken; er gibt das eine und vergießt das andere für das Heil der Welt, aber der Genuß davon besteht in dem, daß diese sich sein Wort aneignet, welches ihr die Quelle von Geist und Leben wird" (S. 291.).

Aber keineswegs ist, wie der Verf. weiter erweist, durch die letzten Worte die Beziehung aufs Abendmahl, die aus dem Obigen mit Nothwendigkeit sich ergab, unmöglich gemacht; es wird nur der Sinn angezeigt, in welchem die vorhergehende Rede zu verstehen sey. „In kunstvoll angelegter Weise führt der Evangelist erst die Rede ganz zu Ende und bricht sie dann durch V. 59. ab: der Leser soll zu dem Bewußtseyn kommen, daß sie, rein für sich betrachtet, dort geschlossen sey. Nun erst führt er die ir-

rige Auffassung herein, zeigt dann V. 62., wie die Forderung, schon für Mitlebende anstößig, wenn sie eigentlich verstanden werde, es für die Späteren in höherem Grade werde, für die der Gegenstand, um den es sich zu handeln scheint, in eine Ferne entrückt sey, die jeden Gedanken an die Leistung in Unmöglichkeit umwandele; und nun erst, wo er sich den Boden tüchtig vorbereitet hat, gibt er die Lösung aller Zweifel in so klaren Worten, als er irgend geben kann. Was ihn zu diesem Verfahren bewogen habe, können wir nicht wissen, aber denken wenigstens können wir, daß in dem Kreise, für den er schrieb, er groben Vorstellungen begegnet war, denen er entgegentreten mußte, Vorstellungen Solcher, die an ein wirkliches Fleischessen oder Bluttrinken dachten, sey es, daß sie es glaubten, oder daß es ihnen ein Anstoß war (S. 292.).

Ziehen wir das Resultat aus der Erörterung des Verfassers! Johannes — oder wer sonst das vierte Evangelium geschrieben haben mag — gibt uns in dem besprochenen Abschnitte eine wirkliche Lehre vom Abendmahl. Fleisch und Blut Christi sind eigentlich zu verstehen, gemeint ist der am Kreuze gestorbene Leib, das am Kreuze vergossene Blut. Aber der Genuß ist weder ein grob sinnlicher kapernaitischer, noch eine mündlich geist-leibliche Nießung, wie die lutherische Vorstellung sie denkt, sondern die Aneignung des Wortes des Herrn, welches eine Quelle von Geist und Leben wird, nicht der Glaube selbst, denn dieser ist nur die Vorbedingung dazu, wohl aber die Aufnahme des uns dargebotenen Lebenswortes auf Grund dieses Glaubens, das Einswerden mit ihm, dem ewigen Principe unseres Lebens.

Nur ein Punct ist nach der gründlichen, nach allen Seiten hin tief in den Gegenstand eindringenden Untersuchung des Verf. noch übrig, der wohl noch etwas bestimmter ins Licht gestellt zu werden verdiente: wir meinen den Unterschied, der nach Johannes zwischen dem geistigen Genusse in dem Abendmahle und dem Genusse außer dem Abendmahle stattfindet. Im Wesen muß er sicher beidemal derselbe seyn, da aber, wie der Verfasser selbst mit Recht betont, V. 51. ein Neues in die Rede eintritt, nämlich das bisher nicht erwähnte Fleisch und Blut Christi, so muß eben in dieser Beziehung auf den zum Heile der Welt getödteten Leib

und auf das vergossene Blut nach der Anschauung des Evangelisten das Specifische des Abendmahlsgenusses beruhen. Ist also auch die Aneignung seines Wortes dergestalt die Hauptsache, daß sogar schon das ewig vom Himmel herniedersteigende Gotteswort (der Logos) als das wesentliche Brod des Lebens erscheint, selbst noch abgesehen von dem persönlichen Offenbarwerden dieses Wortes im Menschensohn, so muß doch die Beziehung auf den Tod Christi, da wo es sich vom Abendmahlsgenusse handelt, mit aufgenommen werden; sonst würde man nicht einsehen, was die ganze Erwähnung des zum Heile der Welt hingegebenen Fleisches und Blutes bezwecken solle; der johanneische Christus hätte dann einfach bloß bei dem früheren Gedanken stehen bleiben sollen: „Ich bin das Brod." Es handelt sich also im Abendmahle allerdings um einen „wahren" (V. 55.) Genuß von Leib und Blut. Dieser Genuß ist nun freilich weder der fleischlich-kapernaitische des irdischen Leibes, noch auch der sublimirtere eines verklärten Leibes, sondern einfach, wie der Verf. richtig bemerkt, die Aneignung seines Wortes. Das Wort aber, welches im Abendmahl vornehmlich zur gläubigen Aneignung gesprochen ist, kann kein anderes seyn als dieses, daß Leib und Blut zum Heile der Welt gegeben sind (V. 51.), um geistiges ewiges Leben zu wecken und zu erhalten. Ist also schon überhaupt die Aneignung der Worte dessen, der selbst das persönliche Wort ist, eine Speise der Seele, die das ewige Leben schafft, ein Genuß des vom Himmel herabgestiegenen Menschensohnes, so ist dieß noch im besonderen Grade die Aneignung jenes Wortes der Verheißung: „für euch gegeben und vergossen". Jener Genuß fand immer schon statt, auch noch ehe Christus am Kreuze zum Heile der Welt geblutet; dieser Genuß ist seinem Wesen nach freilich kein specifisch von jenem verschiedener, aber seinem Gegenstande nach ist er das liebende Gedächtniß seiner im Tode vollbrachten Heilsthat für die Welt, die Aneignung jener Heilsthat vermittelst des Glaubens an jenes heilverkündende Wort.

Für die allgemeinere Betrachtung der Abendmahlslehre aber und ihrer dogmengeschichtlichen Entwickelung ist ein Doppeltes von Wichtigkeit: einmal, daß der vierte Evangelist offenbar ein geringeres Gewicht als Paulus auf die Elemente gelegt hat; so-

dann aber, daß wir in dieser ganzen johanneischen Erörterung einen klaren Fingerzeig über die ursprüngliche Auffassung der Einsetzungsworte haben. Selbst wenn jenem ganzen sechsten Capitel außer den Einsetzungsworten selbst kein einziger authentischer Ausspruch Christi weiter zu Grunde läge, so bliebe wenigstens so viel als sicheres Resultat zurück, daß in den Kreisen des Evangelisten (d. h. mittelbar oder unmittelbar doch immer in den Kreisen des Apostels Johannes) die Einsetzungsworte in der That von einem Essen des Leibes und Trinken des Blutes Christi verstanden worden sind. Hat aber wirklich der Herr, wie wir dieß für wahrscheinlich halten, durch das Essen des Brodes und das Trinken des Weines den von den Seinen geforderten geistigen Genuß seines Leibes und Blutes versinnbildlichen wollen, so ist auch weiter kein Anlaß für uns vorhanden, zu bezweifeln, daß der Rede Joh. 6. ein authentischer Ausspruch Jesu, wie der V. 53. erwähnte, zu Grunde liege, wobei es freilich dahingestellt bleiben muß, ob er schon in so früher Zeit, wie Johannes berichtet, vom Herrn gethan, oder nicht etwa erst in der Darstellung des Evangelisten mit ähnlichen, in früherer Zeit vom Herrn berührten Gedanken allgemeinerer Art verschmolzen worden sey. Auf alle Fälle aber glauben wir berechtigt zu seyn, Aussprüche wie V. 32. 33. 35. ihrem wesentlichen Inhalte nach auf den Herrn selbst zurückzuführen und sie als das überall hindurchklingende Thema zu bezeichnen, zu dem der Evangelist in seiner Weise die Variationen gibt.

In dem Abschnitte der rückert'schen Schrift, welche sich mit der Vorstellung vom Abendmahle beschäftigt, bildet „die Vorstellung vom Abendmahl in der alten Kirche" die zweite Abtheilung.

Mit der parteilosesten Unbefangenheit hört der Verf. die verschiedenen Zeugen der Reihe nach ab; nichts liegt ihm ferner, als das neuerdings wieder so merklich hervorgetretene Streben, durch gefärbte Gläser zu schauen und die Worte der Schriftsteller im Interesse dieser oder jener kirchlichen Ansicht auszubeuten. Dafür sind freilich seine Ergebnisse auch oft sehr abweichend von denen seiner Vorgänger ausgefallen, die bald für das römische, bald für das lutherische, bald für das calvinische Dogma eine

Wolke von Zeugen aus der alten Kirche aufzurufen beflissen waren a). In der ihm eigenen umsichtigen Weise führt der Verf. den Leser selbst in die Untersuchung ein und leitet ihn Schritt für Schritt weiter, bis entweder die Anschauung des besprochenen Schriftstellers sicher ergründet, oder die Unmöglichkeit eingesehen ist, zu zuverlässigen Resultaten zu kommen. Man wird vielleicht nicht ganz ohne Grund gegen die vom Verfasser gewählte Methode einwenden können, daß sie zuweilen zu viel Vorarbeit in die eigentliche Untersuchung verwebe, daß sie den Leser nöthige, den ganzen, zu seiner Belehrung vom Verf. durchlaufenen Weg auch selbst noch einmal zurückzulegen, wovon dann hie und da ein gewisser Mangel an Uebersichtlichkeit des Ganzen unzertrennlich ist; aber auf der andern Seite wird mit nicht geringerm Recht gesagt werden dürfen, daß ein solches Verfahren, ob auch die schnelle Orientirung dem Leser erschwerend, ihm doch dafür das wohlthuende Gefühl der Sicherheit gewähre, mit welcher er selbst dem Verf. nachzurechnen und von der Richtigkeit seiner Resultate sich zu überzeugen vermag.

Der Ausgangspunct für die Untersuchung ist die einfach ausgesprochene Thatsache, daß nach dem gleich von vornherein feststehenden Glauben der Gemeinde im Abendmahle Leib und Blut Christi gegeben und empfangen werde. Diesem Glauben ist Niemand in der alten Kirche entgegengetreten, Verschiedenheit der Auffassung trat lediglich ein über den Sinn, in welchem jener allgemeine Glaube zu verstehen sey.

Den „Standpunct des einfachen begrifflosen Glaubens" bezeichnet der Urheber der sieben ignatianischen Briefe (vergl. S. 301 ff.). In der Hauptstelle (ad Smyrn. 7.) spricht derselbe nach der richtigen Auslegung ohne weitere Erklärung aus, daß im Abendmahle Christi Fleisch und Blut gegeben werde; eine bestimmte Ansicht über das Wie hat er, wie der Verf. richtig bemerkt, schwerlich gehabt, daher sich auch die an verschiedenen Stellen zerstreuten, auf das Abendmahl bezüglichen Aussprüche schwerlich auf einen klaren Begriff werden bringen lassen. Nur

a) Zu der vom Verf. angeführten Literatur tragen wir noch nach Rinck, über den Lehrbegriff vom heil. Abendmahl in den ersten Jahrh., Zeitschrift für histor. Theologie. 1853, 3, 331 ff.

das Eine ist noch bemerkenswerth, daß sich schon hier (Eph. 20.) die Idee von dem Abendmahlsbrode als einem φάρμακον ἀθανασίας findet, oder die Anschauung, daß der Genuß der geweihten Elemente Unsterblichkeit (des leiblichen Lebens?) bewirke.

Dagegen eröffnet Tertullian die Reihe der „Symboliker der alten Kirche" (vergl. S. 305 ff.). Mit Recht tritt der Verf. nämlich hier der baur'schen Ansicht bei, daß Tertullian, obwohl zuweilen an die gangbaren Ausdrücke sich anschließend, in Brod und Wein nur typische Abbilder von Leib und Blut Christi gefunden habe. Der Beweis wird namentlich aus den beiden Hauptstellen (adv. Marc. 3, 19. und 4, 40.) geführt, in denen die symbolische Ansicht ganz unverkennbar enthalten ist. Brod und Wein werden hier ausdrücklich als figurae von Leib und Blut bezeichnet; figura bedeutet aber nach dem Sprachgebrauche Tertullian's nicht so viel als Gestalt, sinnliche Erscheinungsform, auch nicht so viel als reales Ebenbild des Wesens, sondern im Sinne der bekannten allegorischen Auslegungsweise einfach Symbol oder Typus. Wie im A. T. Brod und Wein typische Bilder sind, unter denen Leib und Blut Christi prophetisch vorausbezeichnet wird, so hat Christus im N. T. selbst die Auslegung dieser Typen gegeben, indem er Brod und Wein für seinen Leib und sein Blut erklärt, sie ausdrücklich zu Typen derselben gemacht hat. — Schwierigkeit macht hier nur an einigen Stellen die schwankende Bedeutung von figura und figurare, indem es zuweilen schwer zu ermitteln ist, was eigentlich figura und was figuratum seyn solle. Doch hat der Verf. wohl Recht, wenn er adv. Marc. 3, 19. das corporis sui figuram pani dedit durch „dem Brode gab er die typische Benennung Leib", adv. Marc. 4, 40. den ähnlichen Ausdruck vinum in sanguine figuravit durch „er hat den Wein typisch für Blut gesetzt" wiedergibt; denn an letzterer Stelle würden wir nach der zunächstliegenden Auslegung „er hat den Wein typisch im Blute angedeutet" einen dem unmittelbar Vorhergehenden widerstreitenden Sinn bekommen, an ersterer Stelle aber würde nach der anderen Auslegung der unmögliche Gedanke entstehen, daß, wie im A. T. das Brod Typus des Leibes, so im N. T. der Leib Typus des Brodes sey. Dagegen haben die Versuche, dem Tertullian ein Zeugniß für

eine andere als die symbolische Auffassung abzulocken, in dem Wortlaute der Hauptstellen durchaus keinen Halt und werden obendrein durch Stellen wie de resurrect. carn. 50. 37., wo unter dem Fleische vielmehr Christi Worte verstanden und die Vorstellung vom Essen des wirklichen Fleisches verworfen wird, doppelt bedenklich gemacht.

Weiter werden von dem Verf. zu den Symbolikern die Alexandriner Clemens und Origenes gerechnet (S. 333 ff.). Ueber die wirkliche Stellung beider sollte eigentlich unter Urtheilsfähigen kein Streit mehr seyn, und der Versuch Döllinger's, ihre katholische Rechtgläubigkeit zu vertheidigen, verdient nur etwa noch als Curiosum eine Erwähnung. Der Verf. zeigt sehr gut, wie schon dem Clemens, noch mehr aber dem Origenes durch seine Neigung zum Allegorisiren Leib und Blut Christi im Abendmahle völlig zu verschwinden drohen. Bei Clemens ist der Wein Symbol des zur Vergebung der Sünde in uns ausgegossenen Logos (paedag. 2, 186.), und nur vereinzelt steht daneben die Vorstellung, daß er ein mystisches Symbol des Blutes sey (paedag. 2, 184.). Die vom Verf. ausführlich erörterte Hauptstelle, paedag. 2, 177 seq., bezeichnet allerdings den Abendmahlstrank als ein gepriesenes und schönes Gnadengeschenk, wodurch der Gläubige an Leib und Seele geheiligt werde, scheint sogar auf eine nicht bloß geistige, sondern zugleich leibliche Nährkraft zu führen, aber diese Nährkraft liegt doch keineswegs in den Elementen selbst, sondern in der innigen Verbindung des göttlichen Pneuma mit der menschlichen Seele, und des göttlichen Wortes (des Logos?) mit dem menschlichen Fleische; und was hinwiederum von der mystischen Mischung des Geistes und „Wortes" mit dem Weine und Wasser gesagt wird, führt doch so wenig auf eine specifische Bedeutung des Abendmahls, daß schließlich wieder alles Gewicht auf eine geistige Einigung des Menschen mit dem Pneuma und Logos fällt, die ebenso gut außer dem Abendmahl, als in dem Abendmahl stattfinden kann. Muß daher in der That mit dem Verf. behauptet werden, daß Clemens überhaupt keine Lehre vom Abendmahle hat, so thut es bei den oft unklaren, unaufhörlich gehäuften und in einander verschwimmenden Bildern wenig zur Sache, wenn im Einzelnen Manches wohl noch streitig bleiben

wird. Wenn z. B. der Verf. paedag. 2, 177. die vor andern unklare Stelle: „die Kraft des Wortes ist der Geist, wie das Blut die des Fleisches“, in folgender Weise auffaßt: wie das natürliche Blut dem Fleische Kraft verleiht, so der Geist des Herrn dem Menschengeiste (der Vernunft): so scheint dieß allerdings zu den nächstliegenden Worten: „der Geist wird mit dem Menschen gemischt“, ganz wohl zu passen, aber weniger gut zu dem, was nachher folgt, wo die Eucharistie darein gesetzt wird, daß die Mischungen Wasser — Wein und Geist — Wort abermals gemischt werden, woraus die Nöthigung hervorzugehen scheint, Geist und Wort schon oben in dem nachherigen Sinne zu nehmen; und wenn der vom Verf. bezeichnete Sinn oben von Clemens beabsichtigt wäre, so würde er wohl, wie weiter unten, τῆς ψυχῆς für τοῦ λόγου gesetzt haben. Eher scheint der Gedanke in den fraglichen Worten zu liegen, daß, wie Blut das Lebensprincip des Fleisches, so der Geist dasjenige sey, was dem Worte (d. h. dem Worte Christi) Kraft und Leben verleihe (Joh. 6, 63.). Ganz sicher aber ist freilich auch dieses nicht, und ein Dritter könnte wegen des Folgenden schon hier an den wesentlichen Logos zu denken geneigt seyn. Ueberhaupt ist die schwankende Bedeutung des Ausdrucks λόγος bei Clemens die Quelle von unaufhörlichen Unklarheiten. In diesem Schwanken ist Clemens in die Fußtapfen des Irenäus getreten, dem er übrigens auch sonst, was der Verf. freilich wohl wegen seiner eigenthümlichen Anordnung des Stoffes anzumerken verhindert war, wenigstens im Ausdrucke in auffälliger Weise nahe kommt.

Die Lehre des Origenes wird von diesen Schwierigkeiten allerdings nicht gedrückt, da derselbe gerade an der Hauptstelle, comm. in Matth. 3, 898. ed. Ruaei, den Logos als das Himmelsbrod oder den wahren Weinstock ausdrücklich von dem Worte, welches der Logos geredet hat, unterscheidet. Dieses ist Brod vom Brode, Trank vom Tranke, und wenn auch Gott — das — Wort das Brod seinen Leib, den Wein sein Blut genannt hat, so sind doch Leib und Blut nur figürlich zu verstehen von dem Worte der Gerechtigkeit und Sündenvergebung als einer Speise und eines Trankes der Seelen. Man wird dem Verf. beistimmen müssen, wenn er urtheilt, daß bei solcher Auffassung Leib

und Blut überflüssig, das Abendmahl selbst aber verschwunden sey. „Was Origenes hat, das ist Aufnahme des Wortes Gottes, das Christus uns vom Vater hergebracht hat, in den Geist, woran sich dieser gleichsam nährt und tränkt; aber das Todesmahl des Herrn, das dieser den Jüngern gegeben, um seinen Gedanken mit ihnen zu vereinigen, wie Speise und Trank mit ihrem Leibe sich verbinden, das hat er nicht" (S. 348.). Natürlich bleiben bei dieser figürlichen Auffassung die Elemente, was sie sind: nach der zweiten Hauptstelle (in Matth. tom. 11, 14.) sind sie *τυπικὸν καὶ συμβολικόν τι σῶμα*, werthvoll nicht an und für sich selbst (sie sind ja *κατ' αὐτὸ τὸ ὑλικὸν* dem Verdauungsprocesse unterworfen), sondern erst in Beziehung auf das zu ihnen hinzutretende Gebet heilsam, indem sie „eine Erkenntniß des Verstandes verursachen, welcher hinblickt auf das Nützliche", d. h. indem sie uns hinleiten auf das Wort Christi, welches der wahre Leib und das wahre Blut Christi, die wahre Nahrung für Geist und Körper ist. Mit Recht legt Herr D. Rückert auf diese Stelle ihrer Klarheit wegen ein besonderes Gewicht, und es ist ganz richtig, wenn er bemerkt, daß der Leib Christi, d. h. nach der Auslegung des Origenes sein Wort, für ihn im Abendmahle nicht kräftiger vorhanden sey, als anderwärts. Es erhellt dieß namentlich auch aus den letzten, so eben zur Ergänzung des vom Verf. gegebenen Auszugs angeführten Worten dieser Stelle [a]). Origenes hat sich keineswegs damit begnügt, den Stoffen eine nur sinnbildliche Bedeutung beizulegen, sondern indem ihm zugleich die eigenthümliche Bedeutung der Abendmahlshandlung verloren geht, stellt er recht eigentlich das äußerste Extrem der figürlichen Auffassung dar.

Als entschiedene Symboliker schließen sich im Morgenlande, wie der Verf. weiter zeigt (S. 350 ff.), noch Eusebius von

---

a) Dieß ist der klare und unzweifelhafte Thatbestand, den z. B. auch Kahnis in allem Wesentlichen anerkannt hat. Um so unbegreiflicher ist es, wie Rinck das „Wort, welches von Gott dem Worte ausgeht", auf die in die Gottheit aufgenommene Menschheit beziehen kann, durch welche Auslegung denn freilich eine ganz entgegengesetzte Auffassung von Leib und Blut herauskommt. In Wahrheit heißt dieß aber, den Origenes gründlich mißverstehen, ja seine Lehre geradezu auf den Kopf stellen.

Cäsarea und Athanasius, der Vater der Orthodoxie, an Origenes an, denen übrigens wohl auch noch Makarius hätte zugesellt werden können, der ausdrücklich (hom. 27.) das Brod als Abbild des Leibes und das Genießen ἐκ τοῦ φαινομένου ἄρτου (von dem sinnlich wahrgenommenen Brode) als ein geistiges Genießen des Leibes Christi bezeichnet.

Als bedeutendsten Vertreter der symbolischen Auffassung in der abendländischen Kirche bezeichnet der Verf. endlich den Augustin. Je häufiger diese Stellung des gefeierten Kirchenvaters in der Abendmahlslehre absichtlich oder unabsichtlich verkannt worden ist, desto dankenswerther ist die neue, von Herrn D. Rückert gegebene, ebenso unbefangene als gründliche Darlegung des wahren Thatbestandes (S. 353 ff.). Es ist richtig, daß uns an verschiedenen Stellen verschiedene Vorstellungsformen bei Augustinus begegnen, aber da, wo derselbe das Wesen des Abendmahls sich für das denkende Bewußtseyn vermittelt, geht er von einem Begriffe des Sacramentes aus, welcher keine andere als eine figürliche Vorstellung gestattet. Der Verf. hat diesem augustinischen Sacramentsbegriffe, in welchem er ganz richtig die eigentliche Wurzel der Abendmahlslehre dieses Kirchenvaters erblickt, eine sehr eingehende Erörterung gewidmet, deren Resultat darauf hinausläuft, daß Augustin im Sacramente ein sinnliches Zeichen, ein Uebersinnliches abzubilden, nicht die Sache selbst, von der es den Namen trägt, erkannt hat, wenn es auch zu diesem in einem Verhältnisse steht, welches zur Uebertragung des Namens auf das Zeichen ein Recht gewährt, daher sich mit demselben eine göttliche Gnadenwirksamkeit verknüpfen kann, aber ohne an die äußeren Zeichen gebunden zu seyn, und nur, wenn im Empfänger des Zeichens die entsprechende innere Beschaffenheit sich findet (S. 361 f.). Mit diesen Voraussetzungen steht nun die ausdrückliche Lehre im Einklang, daß der Leib Christi nicht allgegenwärtig, sondern nach Art eines wahren Körpers an einen bestimmten Ort gebunden sey (epist. 187.), daß Christus vielmehr seinen Jüngern nur ein Zeichen oder ein Bild seines Leibes und Blutes gegeben habe (in ps. 3, 1.; c. Adimant. 12. 3., vergl. c. adversar. leg. 2, 9. [33.]). Das Sacrament des Leibes und Blutes ist daher nur gewissermaßen Leib und Blut, nicht

dieses selbst (ep. 98. [23.]; in ps. 98, 9.); und wenn es hie und da heißt, daß Christi Leib nicht bloß sacramentlich, sondern thatsächlich (non solo sacramento, sed re ipsa) genossen werde, so ist unter diesem „thatsächlichen" Genusse doch nur ein Genuß geistiger Art, ein in Christus Bleiben und Christus bleibend Insichhaben zu verstehen (in Ioh. tract. 26, 18.), daher ganz entschieden nur die Gläubigen Leib und Blut Christi empfangen. Besonders häufig aber begegnet uns bei Augustin schon die bekannte Beziehung des Leibes auf den mystischen Leib Christi oder die Kirche, die unter Christus als ihrem Haupte steht, und als eigentlicher Sinn des Herrn wird es bezeichnet, daß unter der Speise und dem Trank die Gemeinschaft seines Leibes und seiner Glieder, welches die heilige Kirche ist, zu verstehen sey. — Wenn im Unterschiede von dieser klaren und unzweideutigen Anschauungsweise uns Stellen begegnen, die einem entgegengesetzten Gedankenkreise anzugehören scheinen, so hat dieß der Verf. in genügender Weise damit erklärt, daß er zwischen Augustin dem Denker und Augustin dem Kinde seiner Zeit scheidet (S. 371.), so weit nämlich Stellen letzterer Art nicht doch vielleicht, wie Ref. zu urtheilen geneigt ist, eine andere, der sonstigen Lehre Augustin's entsprechende Deutung zulassen sollten.

An Augustinus reiht der Verfasser den Fulgentius von Ruspe an, einen treuen Anhänger des augustinischen Lehrbegriffes, und zwar nicht bloß in dem Artikel von der Prädestination, sondern namentlich auch, wie wir zuerst durch die Forschungen Herrn D. Rückert's erfahren, in der Lehre vom Abendmahl. Die mitgetheilten Belegstellen für die Anschauungen dieses Kirchenschriftstellers rechtfertigen vollkommen das Urtheil des Verf., daß er ein würdiger Schüler des großen Augustinus sey, würdiger, mehr gekannt zu werden, als er gekannt zu werden scheint (S. 374.).

Die zunächst folgende Erörterung über die Vorstellung vom Abendmahlsopfer bei den Symbolikern der alten Kirche (S. 375 ff.) können wir übergehen, da der Verf. hier in allem Wesentlichen an die Darstellung Höfling's (in seiner Schrift „die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer") sich anschließt. Wir wenden uns daher sofort zu dem S. 392. beginnenden Abschnitte,

welcher unter der Ueberschrift „die Anfänge des Abendmahls-metabolismus in der alten Kirche" in einen dem zuletzt betrachteten entgegengesetzten Anschauungskreis uns einführt.

Mit Recht erkennt der Verf. die ersten Keime der späteren Verwandlungslehre schon bei dem Märtyrer Justin. Die Abendmahlsstoffe sind nach Apol. 1, 66., der bekannten Hauptstelle über das Abendmahl, wirklich Fleisch und Blut Christi; die Veränderung, welche an den Elementen vorgeht, wird zwar noch nicht als erneuerte Incarnation gedacht (was, so nackt hingestellt, auf falscher Auslegung beruht), wohl aber schon in Parallele gestellt mit der Fleischwerdung des Logos: wie der durch Gottes „Wort" Fleisch gewordene Jesus Christus Fleisch und Blut hatte, so sind die durch den λόγος εὐχῆς, d. h. durch das über ihnen gesprochene Gebetswort, gesegneten Elemente Fleisch und Blut jenes Fleisch gewordenen Christus. Aber damit ist, wie der Verf. richtig nachweist, weder die Identität von den Fleisch und Blut gewordenen Elementen mit dem aus Maria gebornen Fleisch und Blute, noch auch eine Verbindung und Durchdringung der Substanzen von Fleisch und Blut mit Brod und Wein ausgesprochen; es ist also ein sehr vergebliches Beginnen, Justin und mit ihm „die Kirche seiner ganzen Zeit" zu Zeugen für das katholische oder lutherische Dogma aufzurufen [a]). Nicht der Leib und das Blut Christi, sondern Fleisch und Blut Christi überhaupt werden im Abendmahle genossen; die beiden Bestandtheile aber, aus denen Fleisch und Blut entsteht, sind als materia coelestis der λόγος εὐχῆς, als materia terrestris Brod und Wein.

An Justin den Märtyrer reiht sich in der Darstellung des Verf. sofort Gregorius von Nyssa. Dem hier übergangenen Irenäus ist ein besonderer Hauptabschnitt gewidmet (S. 494—516.),

a) Beiläufig bemerkt, ruht auch die zuletzt noch von Kahnis wiederholte Behauptung, daß die Stelle des Justin „nach dessen eigener Versicherung nicht das Zeugniß eines Kirchenlehrers, sondern der Kirche sey", auf ziemlich schwankenden Füßen, und es ist zum mindesten sehr zweifelhaft, ob jenes ἐδιδάχθημεν die ganze vorhergehende Abendmahlslehre Justin's als die übereinstimmende kirchliche Anschaung bezeichnen solle, und nicht vielmehr einfach auf die in den Einsetzungsworten vom Herrn selbst ausgegangene Belehrung sich beziehe, daß Brod und Wein im Abendmahle sein Fleisch und Blut sey.

da der Verf. in ihm den einzigen altkirchlichen Vertreter des sogenannten Abendmahlsdualismus oder der Lehre, daß Brod und Leib im Abendmahle vorhanden sey, ansieht und ihn deßhalb folgerichtig auch mit den Metabolisten nicht in eine Reihe stellen kann. Der Verf. findet mit einem Worte bei Irenäus wesentlich die spätere lutherische Auffassung, nach welcher sich durch die Consecration der Elemente der verklärte Leib Christi mit denselben verbindet, und ohne daß die Natur von Brod und Wein verändert würde, doch zugleich mit ihnen wahrhaft empfangen und genossen wird. Gerade hier können wir aber dem verehrten Verf. nicht beistimmen; unseres Dafürhaltens ist Irenäus in dieselbe Reihe mit Justin und Gregor von Nyssa zu setzen, wie durch die folgenden Bemerkungen in der Kürze gezeigt werden soll. Wir sind zunächst einverstanden mit dem Verf. in der Auslegung der Stelle adv. haer 5. 2, 2 seq. Herr D. Rückert zeigt in lichtvoller Weise, wie Irenäus im Kampfe wider die Häretiker, welche die wahre Menschheit Christi ebenso wie die Unvergänglichkeit unserer Leiblichkeit leugnen, aus der als anerkannt vorausgesetzten Erlösung durch Christi Blut, wie aus der wirklichen Gegenwart von Christi Leib und Blut in den Elementen den Beweis zu führen sucht, daß unser Leib durch Christi Leib und Blut genährt und dadurch der Unvergänglichkeit theilhaftig gemacht werde. Dieß soll aber durch den Abendmahlsgenuß geschehen, folglich denkt Irenäus allerdings Leib und Blut Christi wirklich gegenwärtig im Abendmahl, und die Worte: „er hat den von den geschaffenen Dingen genommenen Kelch für sein eigenes Blut und das ebendaher entnommene Brod für seinen Leib erklärt", können daher, wie der Verf. richtig entwickelt, nichts Anderes bedeuten, als daß laut (oder in Folge) der von Christus gegebenen Versicherung jener Wein und jenes Brod sein Blut und sein Leib wirklich seyen (S. 499.). Ebenso richtig legt der Verf. die Worte: *τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, dahin aus, daß die Elemente, als ursprünglich der materiellen Welt angehörig, das Wort Gottes in sich aufnehmen, wodurch sie etwas Neues, Höheres, nämlich Leib und Blut des Herrn, werden, und insofern unser Leib durch sie genährt werde, demselben die Unsterblichkeit einpflanzen.

Auch darin stimmen wir noch mit dem Verf. überein, daß ὁ λόγος τοῦ ϑεοῦ hier nicht der wesentliche Logos, sondern das göttliche Wort „dieß ist mein Leib", „dieß ist mein Blut" bezeichnet, welches, bei der Consecration gesprochen, an den Elementen die obige Wirkung hervorbringt (S. 511.). Zweifelhafter dagegen möchte schon dieses seyn, ob die folgenden Worte: καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ, wirklich nach dem lateinischen Texte „et fit eucharistia sanguinis et corporis Christi", mit Thiersch und Stier in γίνεται ἡ εὐχαριστία αἵματος καὶ σώματος Χριστοῦ zu verwandeln seyen. Gibt letzteres auch einen leichteren Sinn, so ist doch auch die durch die andere Lesart geforderte Auslegung: „und es wird die Eucharistie, d. h. das durch das Wort Gesegnete, Leib Christi", nicht zu verwerfen. Dieser Sprachgebrauch von εὐχαριστία steht nicht nur durch Ignat. ad Smyrn. 7., wo ihn der Verf. selbst anerkennt (S. 303.), und durch Iren. adv. haer. 4, 18, 5. fest, sondern rechtfertigt zugleich den vom Verf. beanstandeten Artikel und vermeidet die Schwierigkeit, daß die Elemente vor der Consecration εὐχαριστία heißen. Denn der nun entstehende Sinn würde dieser seyn: die irdischen Elemente nehmen das göttliche Stiftungswort in sich auf, und das durch dieses Wort Gesegnete wird Christi Leib. Doch diese Differenz ist nur eine Kleinigkeit; der allgemeine Sinn wird durch die Verschiedenheit der Lesart nicht verändert. Die zweite Hauptstelle, adv. haer. 4, 18, 5., welche sich abermals im Gegensatze zu den Häretikern um die Beweisführung der Fortdauer des Fleisches bewegt und die kirchliche Ansicht hierüber durch die Eucharistie bestätigen will, widerlegt zuerst, wie der Verf. treffend entwickelt (S. 509.), in den Worten: „wir bringen Gott sein Eigenthum dar (die primitias eius creaturae), indem wir sorgfältig die Gemeinschaft und Einigung des Materiellen und Geistigen verkünden", die entgegengesetzte gnostische Meinung, daß Geist und Materie unendlich geschieden seyen, fährt aber dann fort: denn wie irdisches Brod, indem es zu sich hinzunimmt τὴν ἔκκλησιν τοῦ ϑεοῦ, nicht mehr gemeines Brod ist, sondern Eucharistie, aus zwei Dingen zusammen bestehend (ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα), einem irdischen und einem himmlischen (ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου), so sind auch unsere Leiber, welche Antheil nehmen an der Eucharistie, nicht mehr vergäng-

lich, indem sie die Hoffnung der ewigen Auferstehung haben. Die ἐπίκλησις τοῦ θεοῦ ist hier, wie der Verf. richtig erkennt, das über den Stoffen gesprochene Weihegebet; ihr Hauptbestandtheil ist der λόγος τοῦ θεοῦ, d. h. die Stiftungsworte, in welchen die Ursächlichkeit liegt, daß die Stoffe zur εὐχαριστία werden (vgl. S. 511.). Aber wenn nun der Verf. weiter in den δύο πράγματα der Eucharistie in Uebereinstimmung mit Thiersch und Kahnis die materia terrestris und coelestis der lutherischen Dogmatiker, einmal das in seiner natürlich-irdischen Wesenheit auch nach der Weihe unverändert gebliebene Brod (und Wein), als das πρᾶγμα ἐπίγειον, anderentheils den Leib Christi, wie er jetzt im Himmel ist, also den verherrlichten verklärten Leib des Herrn, als das πρᾶγμα οὐράνιον, versteht, so ist es uns unmöglich, ihm in dieser Auslegung zu folgen. Allerdings ist die εὐχαριστία aus zwei Stücken zusammengesetzt, einem irdischen und einem himmlischen; welches aber diese Stücke seyen, scheint uns nur aus dem Zusammenhange gefolgert werden zu können. Das irdische πρᾶγμα ist nun allerdings sicher nicht, wie katholische Theologen wollen, der irdische Leib des Herrn, sondern einfach die irdischen Elemente (Brod und Wein), das himmlische aber freilich nicht die Gottheit Christi, aber ebenso wenig, wie uns scheinen will, der pneumatische Leib des Herrn, sondern einfach das göttliche und übersinnliche Element, welches in der ἐπίκλησις τοῦ θεοῦ das eigentlich Wirksame ist, also der λόγος τοῦ θεοῦ, das göttliche Stiftungswort, wodurch die Elemente zu Leib und Blut Christi werden, das verbum coeleste, wie es in der S. 468. angeführten Stelle aus Ambrosius heißt. Ebenso wie 5, 2, 3. sind also die Elemente und das über ihnen gesprochene Gotteswort die zwei Stücke, welche erforderlich sind zur Eucharistie, zur Bewirkung des σῶμα Χριστοῦ. Ob Brod und Wein nach der Verbindung mit diesem himmlischen Elemente noch unverändert ihrer Substanz nach im Abendmahle vorhanden seyen oder nicht, wird nicht gesagt; aus dem Ausdrucke κοινὸς ἄρτος, der von den nicht consecrirten Elementen gebraucht wird, ist, wie der Verf. selbst S. 511. anerkennt, kein sicherer Schluß zu ziehen, und ebenso hat es der Verf. schon selbst S. 511. als ein „Vorgreifen" bezeichnet, wenn aus dem Ausdrucke ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα (insbesondere aus dem

Gebrauche des Partic. Perf.) das unveränderte und gesonderte Fortbestehen der Elemente nach der Consecration gefolgert würde. Ueber diese Frage scheint von Irenäus überhaupt noch gar nicht reflectirt worden zu seyn, und wir finden also bei ihm nicht die lutherische Lehre von der Verbindung des verklärten Leibes mit den ihrer Substanz nach unverändert bleibenden Elementen, sondern ganz einfach dieselbe Vorstellung, welche wir im Einklange mit dem Verf. als die des Justinus Martyr erkannt haben. Hieraus ergibt sich für uns die Nöthigung, den Irenäus einer anderen Reihe einzuverleiben, als die ihm vom Verf. angewiesene; zugleich aber sprechen wir, im Rückblick auf die ganz ähnliche Differenz unserer Auffassung der paulinischen Lehre von der des Verf. als Ergebniß unserer Erörterung dieses aus, daß das lutherische Dogma sich weder auf den einen, noch auf den anderen der genannten beiden Schriftsteller als Gewährsmann berufen kann.

Indem wir jetzt wieder zu dem vom Verf. befolgten Gange der Darstellung zurückkehren, können wir von nun an um so kürzer in unserer Uebersicht seyn, je vollkommener im Folgenden unsere Uebereinstimmung mit dem Verf. in allem Wesentlichen seiner Entwickelung ist. Der nächste Schriftsteller nach Justin, den der Verf., mit Uebergehung des ziemlich unbestimmt zwischen symbolischer und metabolischer Auffassung schwankenden Gregorius von Nazianz, uns vorführt, ist, wie bereits oben erwähnt, Gregorius von Nyssa. Das Denken dieses Kirchenvaters hat sich, wie der Verf. treffend erörtert (S. 403.), schon ganz von der Handlung hinweg und den Stoffen zugewendet; er lehrt einen wirklichen leiblichen Empfang von Leib und Blut Christi und eine vorwiegend leibliche Wirkung dieses Genusses, letzteres, insofern durch die Aufnahme des unsterblichen Leibes Christi auch unserm Leibe die Unsterblichkeit zu Theil werde, eine schon von Pseudoignatius und Justinus ausgesprochene, von den nachfolgenden Kirchenlehrern immer bestimmter in den Vordergrund geschobene Idee, hinter der die Heilskraft der Abendmahlshandlung für die Seele so gut wie völlig zurücktritt, „eine schwere Verirrung", wie der Verf. mit gutem Grunde geurtheilt hat (S. 404.). Die vom Verf. ausführlich beleuchtete Erörterung des Gregorius, daß das Brod potentiâ Leib sey, weil es durch den Genuß in

Leib sich verwandele, der menschliche Leib Christi umgekehrt Brod, weil er (wie jeder menschliche Leib) im Brode sein wesentliches Bestehen habe, woraus denn nun weiter die Möglichkeit folgen soll, daß auch das durch das Wort Gottes geheiligte Abendmahlsbrod in den Leib des Logos umgewandelt werde, können wir hier nicht ins Einzelne verfolgen. Der Kern der Lehre des Gregorius ist dieser: der Logos verbindet sich bei der Consecration mit Brod und Wein, wie bei der Menschwerdung mit Leib und Blut, und darum sind die consecrirten Elemente Leib und Blut Christi. Eine eigentliche Verwandlung in den aus Maria geborenen Leib wird also, wie der Verf. ganz richtig urtheilt, noch nicht gelehrt; die Gläubigen genießen nicht diesen Leib selbst, sondern nur überhaupt Fleisch, das Christus angehört und vermöge der Stiftungsworte Eigenschaften und Kräfte seines Leibes an sich hat (vergl. S. 409.). Wir möchten noch bestimmter sagen: Gregorius lehrt wirklich eine erneuerte Incarnation, Brod und Wein ist nach ihm insofern unmittelbar zu Fleisch und Blut Christi geworden, als sich eben durch die Consecration der Logos ebenso damit verbunden hat, wie einst mit dem aus Maria geborenen Leibe.

Ist nun hierdurch noch immer nicht die Identität mit dem Leibe des Logos, folglich auch noch nicht die eigentliche Verwandlung ausgesprochen, so ist auch diese Consequenz durch Cyrill von Alexandrien gezogen, der, wie der Verf. S. 410 ff. richtig zeigt, der katholischen Verwandlungslehre ganz nahe tritt. Im Abendmahle ist nicht bloß in Fleisch umgeschaffenes Brod, sondern des Logos eigener Leib, und ob es gleich noch nicht gesagt wird, die Stoffe seyen nicht mehr da, so denkt man doch als das wirklich Daseyende nur Leib und Blut.

Ganz in demselben Gedankenkreise bewegen sich Cyrill von Jerusalem und Chrysostomus. Ersterer hat schon das bestimmte Wort „Verwandlung" als Ausdruck für eine Lehre, die den Elementen nach der Consecration nur den Schein ihres bisherigen natürlichen Wesens noch übrig läßt; das, was als Brod erscheint, ist nicht Brod, wenn auch durch den Geschmack als solches wahrnehmbar, sondern Leib Christi, und das, was als Wein erscheint, ist nicht Wein, wenn auch der Geschmack dieß zu heischen scheint, sondern Blut Christi (catech. myst. 4. 3.). Herr D. Rückert hat

also vollkommen Recht, wenn er auf Grund dieser unzweideutigen Aeußerungen, gegen die einige andere Stellen von schwankender Auslegung gar nichts beweisen können, die willkürlichen Ausdeutungen von Kahnis und vollends von Ebrard zurückweist und bei Cyrill eine zwar nicht vollständig entwickelte, aber sehr entschiedene und dem äußersten Puncte stark genäherte Verwandlungslehre findet (S. 420.). — Chrysostomus überbietet seine Vorgänger noch an sinnlich-materialistischer Vorstellungsweise; nach ihm hat (hom. in Matth. 82.), wie Herr D. Rückert mit scharfer Charakteristik es ausdrückt (S. 422.), Christus „den Leib, der am Tische saß, sitzend aufgegessen", und ebenso empfangen die Abendmahlsgäste denselben Leib, der in der Krippe gelegen hat, dasselbe Blut, das am Kreuze vergossen ist, und dieser Leib wird zerbrochen, betastet, gegessen und mit den Zähnen zerkaut, wie die ausdrückliche, von Kahnis um ihrer „hinreißenden Schönheit" willen bewunderte Rede des Chrysostomus besagt (hom. 45. in Ioann.; vgl. hom. 23. in 1 Cor.). Was thut's daher, wenn der Ausdruck „Verwandlung" zufällig nicht vorkommt? Die Sache ist da, so handgreiflich wie möglich, und mit gutem Grunde legt der Verf. Einsprache gegen Herrn Ebrard's willkürliches Gebaren ein, der auch dieser grobsinnlichen Lehre einen ganz anderen, mit seinem Calvinismus besser vereinbaren Sinn zu entlocken weiß.

Eine etwas andere Stellung weist der Verf. der Lehre des Theodoretus an, der zwar eine Umwandlung lehre, die mit den Stoffen vorgegangen sey, aber keine Umwandlung ihrer Natur, sondern sie geradezu als Symbole bezeichne, obwohl sie doch wiederum keine bloßen Zeichen seyn sollten. Herr D. Rückert urtheilt daher, Theodoret scheine selbst nicht recht zu wissen, was die Stoffe seyen, er habe wohl gern Symboliker seyn wollen, hätte es aber der allgemeinen Strömung zuwider nicht mit Entschiedenheit vermocht (S. 433 f.). Allerdings wird sich der Vorwurf der Unklarheit von Theodoret nicht völlig entfernen lassen; so weit sich aber urtheilen läßt, gehört er nicht unter die Metaboliker, sondern eher unter die Dualisten, hätte daher wohl genauer an einem anderen Orte abgehandelt werden sollen. Die μεταβολὴ τῇ χάριτι, nicht τῆς φύσεως, welche von Theodoret gelehrt wird, ist wohl am besten aus seinem Dyophysitismus zu

erklären. Das Verhältniß der σύμβολα zu Leib und Blut ist, ähnlich wie das der menschlichen und der göttlichen Natur, eine bloße συνάφεια: sie sind zwar nicht Leib und Blut, werden aber als solches geglaubt und verehrt vermöge der Gnadenwirkung, die zu ihnen hinzutritt, d. h. wohl vermöge des seiner Kraft und Wirksamkeit nach sich mit ihnen verbindenden Logos. Dieß kommt also wesentlich auf die sogenannte virtuelle Transsubstantiation hinaus, eine freilich nicht ganz durchsichtige Anschauung, aber ähnlich der nachmaligen des Berengar und jedenfalls nicht, wie lutherischerseits geschehen ist, zu verwechseln mit der ganz fremdartigen von einer Verbindung des verklärten Leibes mit den unveränderten Elementen. Sonach tritt Theodoret auf der einen Seite der älteren, von Justin, Irenäus und dem Nyssener vertretenen Anschauungsweise, auf der anderen den „Dualisten" näher, und es mag dahingestellt bleiben, ob er wirklich eine (aber auch nur virtuelle) Verbindung von Leib und Brod, oder bloß eine (virtuelle) Vereinigung des Logos mit Brod und Wein, wodurch diese die Wirksamkeit von Leib und Blut empfangen, gelehrt habe. Letzteres dünkt uns das Wahrscheinlichere, und wir finden so bei Theodoret wesentlich dieselbe Vorstellung, wie bei Pseudochrysostomus (ep. ad Caesarium), dessen Lehre der Verf. S. 429 f. treffend entwickelt hat, und in dieselbe Reihe wird auch der vom Verf. nur kurz in einer Anmerkung S. 485. besprochene Gelasius von Rom zu stellen seyn. Ihren Anknüpfungspunct findet diese Anschauungsweise, wie so eben angedeutet, in der Vorstellung des Gregorius von Nyssa, daß sich bei der Consecration der Logos mit den Elementen verbinde und sie so zu seinem Leibe und Blute erhebe; während aber die spätere alexandrinische Lehre aus dieser Voraussetzung die Verwandlung der Elemente in den wirklichen Leib und das wirkliche Blut Christi folgerte, blieben die Antiochener bei der einfacheren, aber freilich auch unklareren Vorstellung stehen, daß Brod und Wein nur eben wegen dieser der Menschwerdung analogen Verbindung Leib und Blut Christi heiße, in Wirklichkeit aber sein natürliches Wesen behalte.

Die herrschende Anschauung in der orientalischen Kirche blieb freilich der Metabolismus, wie der Verf. S. 434 ff. in treffender Weise an dem Beispiele des Anastasius Sinaita zeigt, der

im Streite mit einem Gajaniten, welcher die Unverweslichkeit des Leibes Christi behauptete, die consecrirten Abendmahlsstoffe in ein Gefäß thun wollte, um, wenn sie in kurzer Frist verdorben seyn würden, dadurch zu erweisen, daß der Leib Christi vor der Auferstehung vergänglich sey. Welches die Voraussetzung ist, ohne welche eine solche Probe gar nicht gedacht werden konnte, liegt auf der Hand.

Die bestimmteste Ausprägung der orientalischen Lehre, mit welcher sie zwar nicht zum Abschlusse, wohl aber zum Stillstande kam, liegt, wie der Verf. S. 436 ff. weiter zeigt, bei Johannes Damascenus vor. Derselbe lehrt ein vom heil. Geiste bei der Consecration an Brod und Wein vollbrachtes Schöpfungswunder, durch welches die Elemente, die vorher nur τύποι von Leib und Blut Christi waren, wirklich darein verwandelt werden, so daß Brod und Wein substantiell Leib und Blut sind, nicht zweierlei (Leib und Brod, Blut und Wein), sondern eins und dasselbe. Dagegen weist der Verf. scharfsinnig nach, wie die mit der Gottheit geeinten Elemente nach Johannes zwar Leib und Blut, aber deßhalb nicht ebenso bestimmt der Leib und das Blut Christi werden, welche aus Maria geboren sind; gerade bei der Hauptstelle bleibt eine Unklarheit zurück, obgleich die weitere Beweisführung die völlige Identität voraussetzt; und auch die weiteren Anstrengungen des Damasceners, dieses Resultat herauszubringen, führen nicht zum Ziele (S. 438 ff.). Ueber Johannes Damascenus hinaus haben auch die wider die Bilderstürmer erlassenen Beschlüsse des zweiten Conciles von Nicäa, die der Verf. S. 440 f. bespricht, nicht geführt, und Herr D. Rückert bricht hier seine Darstellung der orientalischen Abendmahlslehre ab, nur noch einen kurzen Blick in die späteren völlig unproductiven Jahrhunderte dieser Kirche werfend, die je länger je tiefer in einen jämmerlichen Materialismus versunken ist.

Die Lehre der orientalischen Kirche vom Opfer, welche der Verf. noch anhangsweise bespricht (S. 443—450.), können wir abermals übergehen, da dieselbe von keinerlei Einflusse auf das Abendmahlsdogma gewesen ist. Abgesehen von Justin, der übrigens nur ein Gebetsopfer kennt, reden die morgenländischen Lehrer nur selten und in unklaren, überschwenglichen Ausdrücken von

einem unblutigen Opfer, ohne jedoch damit die Vorstellung einer Wiederholung des Sühnopfers Christi auf dem Altare zu verbinden.

Unter den abendländischen Metabolikern, zu denen der Verf. S. 450. übergeht, wird mit Recht Cyprian vorangestellt, welcher wenigstens auf dem Wege zur Verwandlungslehre sich befinde. Allerdings finden sich bei diesem Schriftsteller eine Reihe von Ausdrücken und Bildern, die der bloß symbolischen Auffassung seiner Abendmahlslehre eine starke Stütze gewähren; allein wir können doch nur mit dem Verf. übereinstimmen, wenn derselbe namentlich aus Cyprian's Lehre vom Opfer auf eine gegentheilige Vorstellung desselben schließt. Wirklich kann ein Schriftsteller, der den die Eucharistie vollbringenden Priester für den Statthalter des sich selbst darbringenden Hohenpriesters Jesu Christi und das, was der Priester auf dem Altare darbringt, als ein wahres und volles, die erste Opferung Christi nachahmendes Opfer ansieht, unmöglich in Brod und Wein bloße Zeichen des Leibes und Blutes Christi erblickt haben. Eben hierauf führen auch die von Cyprian in der Schrift de lapsis erzählten Wundergeschichten, wie die auch vom Verf. hervorgehobene Erzählung von dem Mädchen, welches, weil es Götzenfleisch gegessen, den geweihten Leib Christi nicht bei sich zu behalten vermochte. Der Verf. hat daher Recht, wenn er Stellen wie ep. 63. ad Caecil. (p. 229. E. — 230. A. ed. Baluze), wo die Mischung von Wein und Wasser im Abendmahlskelche auf die Vereinigung des Blutes Christi mit der Christenheit gedeutet wird, für unzureichend erklärt, eine bloß symbolische Ansicht Cyprian's von den Abendmahlsstoffen zu erweisen. Bedient sich Cyprian hierbei gleich zuweilen sehr auffälliger Wendungen, wie „das Blut wird im Kelche gezeigt" (ostenditur), „der Wein drückt das Blut aus" (exprimit), „wenn der Wein im Kelche fehlt, scheint das Blut Christi nicht da zu seyn" u. a. m., so heißt es doch wieder in demselben Zusammenhange, würde bloß Wein dargebracht, so finge das Blut Christi an, ohne uns zu seyn, würde umgekehrt bloß Wasser dargebracht, so wäre das Volk ohne Christus. Es ergibt sich hieraus allerdings, daß die nachher erwähnten Typen von Wasser und Wein (ebenso wie der Typus von den durch das Wasser zu

einem Teige verbundenen Körnern) keine bloßen Sinnbilder sind, sondern wirklich in einem realen Zusammenhange mit der Sache selbst stehen. Der Schlüssel aber zu der allerdings auffällig schwankenden Terminologie Cyprian's scheint uns dennoch in der alten Typologie selbst zu liegen, deren Idee nicht völlig durch unseren Begriff des Sinnbildes erschöpft ist. Der Typus ist nicht willkürlich zum Typus gemacht, sondern das Objective, das durch ihn „gezeigt" werden soll, ist so sehr das Wesentliche daran, daß der Typus selbst eben nur die geheimnißvolle Hülle eines Objectiven ist, unter der uns die Sache selbst, auf die der Typus uns hinweist, realiter gegeben wird. Es ist hiermit, wie wir glauben, der Punct aufgezeigt, auf welchem die Typologie über sich selbst hinaus zur Verwandlungslehre getrieben wird: das Sinnbild wird immer mehr zum verschwindenden Momente herabgesetzt, realiter ist nur das im Abendmahle vorhanden, was durch die Symbole „gezeigt" oder „ausgedrückt" wird.

Mit raschen Schritten eilt nun die abendländische Kirche ihrem Ziele der vollständigen Verwandlungslehre und der Opfertheorie entgegen. Der Verf. zeigt die Uebergänge an Optatus von Mileve (S. 459 f.) und Hilarius von Pictavium (S. 460 ff.) auf, von denen der letztere (auch wenn der Zusatz carnis zu communicandae an der Hauptstelle, de trinit. 8, 13. unecht seyn sollte) nicht bloß einen wirklichen leiblichen Genuß von Christi Leib und Blut zur Einpflanzung der Unsterblichkeit in unsere sterblichen Leiber, sondern auch, wie der Verf. wohl mit Recht in einer Stelle seiner Darstellung angedeutet findet, die Identität des im Abendmahle genossenen Fleisches und Blutes Christi mit dem auf Erden von ihm besessenen annimmt. Ausgangspunct für die Lehre des Hilarius ist indessen, wie wir hinzufügen zu müssen glauben, nicht die realistisch gewendete Typologie Cyprian's, sondern die bekannte alexandrinische Idee einer erneuten Incarnation.

Die Lehre des Ambrosius, die Herr D. Rückert, wie gewöhnlich, vor den ebrard'schen Sinnverdrehungen zu schützen hat, wird vom Verf. namentlich nach der wohl echten Schrift de initiandis, unter Herbeiziehung der übrigen einschlagenden Stellen aus anderen Schriften (besonders de fide und de incarnatione),

erörtert (S. 464 ff.). Bei diesem Schriftsteller, der die Säule der mittelalterlichen Abendmahlslehre geworden ist, liegt so klar als möglich die um einzelner nicht ganz glücklich gewählter alttestamentlicher Vergleichungen willen nicht wegzudeutelnde Anschauung vor, daß die Elemente bei der Consecration ihre bisherige Natur verlieren und realiter in Leib und Blut Christi verwandelt werden. Als wirkende Ursache gilt das schöpferische Allmachtswort, als hauptsächlichste Parallele (was wir der Darstellung des Verfassers hinzufügen müssen), wie bei den Alexandrinern, die Incarnation. Die Identität des Abendmahlleibes mit dem aus Maria geborenen wird mindestens angedeutet, zugleich aber im Wesentlichen schon die sogenannte lex concomitantiae ausgesprochen, daß zugleich mit Christi Leibe der ganze Christus empfangen werde. Ganz in demselben Gedankenkreise bewegt sich, wie der Verf. S. 472 ff. nachweist, die dem Ambrosius ebenfalls zugeschriebene, aber bestrittene Schrift de sacramentis, daher denn das Endurtheil Herrn D. Rückert's hinlänglich begründet ist, daß die mittelalterlichen Lehrer der Transsubstantiation mit ihrer Berufung auf Ambrosius im Rechte, die Gegner derselben im Unrechte seyen.

An Ambrosius reiht der Verf. den Gaudentius, Bischof von Brescia, einen jüngeren Zeitgenossen des Letztgenannten, an, bei welchem er ebenfalls, wenigstens an einer Stelle, die klar ausgesprochene Verwandlungslehre findet. Freilich scheinen andere Aussprüche den Gaudentius den Symbolikern wieder näher zu rücken, und der Verf. läßt darum hier die Möglichkeit offen, entweder diese Stellen nach jener zu deuten, oder zuzugestehen, daß Gaudentius mit sich selbst nicht recht im Reinen gewesen sey. Auch wir möchten hier kein entscheidendes Urtheil wagen, doch scheint es, als ob die Anschauungen dieses Kirchenschriftstellers sich am meisten noch mit denen des Cyprian vergleichen lassen, so daß Leib und Blut als das in den sinnlichen Zeichen wesentlich enthaltene Reale vorgestellt werden. Vielleicht dürften sich die unleugbaren Schwankungen seiner Lehre hieraus am besten erklären.

Ob Leo der Große, den der Verf. hierauf bespricht (S. 479 ff.), unbedingt unter die Metaboliker zu rechnen sey, möchten wir unseres-

theils doch aus den Worten serm. 91, 3: hoc enim ore sumitur, quod fide creditur, nicht mit Zuversicht schließen. Die Idee eines leiblichen Eingehens des wahren Leibes und Blutes Christi in unsere Leiber, wodurch die Kraft des himmlischen Leibes (d. h. die Unsterblichkeit) uns zutheil wird, ist freilich nicht hinwegzuleugnen, und von einer mystischen Vereinigung unserer Seelen mit Christus (Ebrard) finden auch wir bei Leo keine Spur. Doch wird andererseits über das Verhältniß von Leib und Blut zu Brod und Wein nach der Consecration nichts weiter gesagt, die Möglichkeit einer dualistischen Auffassung also nicht gerade ausgeschlossen. Endlich scheint uns Herr Ebrard wenigstens insoweit nicht Unrecht zu haben, als sich allerdings bei Leo keine Spur von dem intrare des verklärten Leibes Christi in unsere Leiber findet. Jener „wahre" Leib, von dem er serm. 91, 3 redet, kann, wenn der Schriftsteller sich überhaupt etwas Bestimmtes dabei gedacht hat, nur der gekreuzigte seyn; inwiefern er aber von den Abendmahlsgästen genossen werden könne, wird nicht bestimmter gelehrt.

Dagegen liegt uns bei Cäsarius von Arles (hom. 7.), wie der Verf. treffend entwickelt (S. 482 ff.), die Verwandlungslehre in so scharfer und bestimmter Ausprägung vor, daß zum späteren katholischen Dogma nichts als das ausdrückliche Bekenntniß fehlt, von den Elementen sey nach der Consecration nichts mehr übrig, als die äußere Gestalt. Cäsarius denkt sich den Hergang der Verwandlung als durch ein Schöpfungswunder des allmächtigen Wortes gewirkt, den Leib Christi auch in den kleinsten Stückchen ganz und ungetheilt.

Diese letztere Vorstellung findet sich auch bei Gregor dem Großen; die wunderbare Verwandlung wird hier zwar nicht mit ausdrücklichen Worten gelehrt, doch ist sie die nothwendige Voraussetzung seiner Opfertheorie. Diese aber ist in der That, wie der Verf. zeigt, schon völlig die nachmalige katholische Lehre von der Wiederholung der Opferung Christi auf dem Altare, mit all den zauberhaften Segnungen für Seele und Leib, welche der spätere Aberglaube damit verbunden dachte: Gefangenen werden, wenn das Meßopfer für sie dargebracht wird, die Fesseln gelöst, verhungernde Schiffbrüchige mitten auf dem Meere wunder-

bar gespeist, Verstorbene von den Strafen ihrer Sünden, die das einmalige Opfer Christi nicht tilgen konnte, befreit. „Das also hat man am Schlusse des sechsten Jahrhunderts aus der Stiftung Christi schon gemacht, und nicht irgend ein einfältiger Mönch in seiner Zelle hat es gethan, sondern ein Kirchenfürst von hohem Glanze; der Statthalter Christi selbst auf seinem Throne! Es bedarf keines Wortes weiter, um zu wissen, wie weit es mit der Christenheit gekommen war" (S. 488.).

Der letzte vom Verf. in der Reihe der Metaboliker behandelte abendländische Schriftsteller ist Isidor von Sevilla, ein sammelnder Gelehrter ohne theologische Eigenthümlichkeit, aber darum nur um so geeigneter, ein treues Abbild dessen zu geben, was seine Zeit glaubte und lehrte. Nach ihm sind (vgl. die vom Verf. S. 489 ff. namentlich aus der ep. ad Redempt. angeführten Stellen) Leib und Blut (und mit diesen der ganze Christus) sub specie panis et vini gegenwärtig und werden durch die seinen Jüngern übergebene Gewalt erschaffen und genossen. Wenn es daher de off. eccles. 1, 18. heißt, Brod werde Leib Christi genannt, Wein auf das Blut Christi bezogen, dieses zweies aber sey das Sichtbare, das, durch den heiligen Geist geweiht, in das Sacrament des göttlichen Leibes übergehe, so ist dieß bei einem Isidor sicher nicht im Sinne der symbolischen Vorstellung zu verstehen, und man hat nur die Wahl, die Worte entweder mit Herrn D. Rückert als einen von dem gelehrten Sammler aus fremder Quelle geschöpften Abschnitt zu betrachten, oder, wie uns fast noch wahrscheinlicher dünkt, hier unter Brod und Wein die noch nicht consecrirten Elemente zu verstehen, welche, schon bevor die Wirksamkeit des Geistes sie geweiht hat, sichtbare Zeichen von Leib und Blut Christi sind, eine ja auch den Johannes von Damaskus und dem zweiten Concil zu Nicäa geläufige Anschauungsweise. Die Lehre des Isidor vom Opfer endlich ist einfach dieselbe wie bei Gregor dem Großen: täglich wiederholte Opferung des eingeborenen Sohnes selbst, als immer erneute Sündentilgung, die nicht nur uns selbst, sondern auch den verstorbenen Gläubigen zu Gute kommt (vgl. die Stelle beim Verf. S. 493 f.).

Ueber Isidor hinaus hat Herr D. Rückert seine Darstellung

nicht fortgeführt. Die gewonnenen Resultate faßt er (S. 494.) mit folgenden Worten zusammen: „Bis zu diesem Ziele war die Kirche vorgeschritten, in ihren beiden Hälften wesentlich an den gleichen Punct; nur im Morgenlande hat sie abgeschlossen, während im Abendlande die eigentliche Dogmenbildung sich erst vorreitete. In der ganzen Kirche — das dürfen wir annehmen — stand der Glaube fest, daß im Abendmahle Christi Leib und Blut zugegen wären; wer dem entgegentreten wollte, mußte große Kräfte haben, oder sein Bemühen vergeblich seyn. Die Abendmahlshandlung ist beinahe vergessen, in ihre Stelle ist das Opfer eingetreten; unter der Gestalt von Brod und Wein wird Christus nach seiner gottmenschlichen Wesenheit vom Priester dargebracht, das Kreuzesopfer Christi täglich von den Gläubigen wiederholt, der Geopferte genossen, Lebenden und Verstorbenen Vergebung ihrer Sünden und sonst noch mancherlei Güter dadurch angeeignet. Noch ist manche Frage nicht erledigt, manche nicht erwacht, dem Ganzen fehlt die kirchliche Feststellung. Das Alles zu vollenden, war den folgenden Jahrhunderten vorbehalten, aber das Hauptwerk war gethan. Vergleichen wir, was die Menschen aus der Stiftung ihres Herrn gemacht, wir erkennen diese nicht mehr wieder. Es ist ein beklagenswerthes Schauspiel, das wir schon gesehen haben, aber noch beklagenswerther, das die Folgezeit gesehen hat." „Mit wehmüthigem Gefühle", so schließt der Verf. sein Buch, „blickt der christliche Betrachter auf das Geschehene, und es mußte noch viel des Uebels folgen, ehe ein Besseres auftreten konnte."

Wie schroff auch diese als Ergebniß des Ganzen hingestellte Aeußerung lautet, man wird wenigstens dem Gefühle seine Achtung nicht versagen können, aus dem sie hervorgegangen ist. Eine andere Frage ist freilich, ob nicht der denkende Verstand das, was gekommen ist, gleichwohl als etwas, das da kommen mußte, zu begreifen habe. Wir unsererseits glauben dieß allerdings, sehen sogar selbst in jenen Abweichungen des Dogma's von dem ursprünglichen Sinne des Herrn ein im Zusammenhange des Ganzen berechtigtes Entwickelungsmoment des kirchlichen Denkens. Näher nachgewiesen werden kann dieß freilich nur dann, wenn man die Geschichte des Abendmahlsdogma's im Zusammenhange

mit dem Entwickelungsgange des christlichen Dogma's im Ganzen und Großen betrachtet, namentlich aber mit der christologischen Idee, die von Anfang an eine wesentliche Rückwirkung auf die Vorstellung vom Abendmahle geübt hat. Namentlich dürfte es auch nur durch eine solche Zusammenschau ermöglicht seyn, die mystische Tiefe des lutherischen Ubiquitätsdogma's richtig zu würdigen, die, wie uns scheint, von Vertheidigern so wenig wie von Gegnern ergründet worden ist.

Schließlich sey uns noch ein kurzer Ueberblick dessen gestattet, was der Verf. S. 132—184. im Anschlusse an die Betrachtung der Stiftungsberichte über das Wesen des Abendmahles entwickelt hat. Wir übergehen die vorausgeschickte Ausführung über das Verhältniß der Abendmahlslehre zu den übrigen Artikeln des christlichen Glaubens, deren Endergebniß dieses ist, daß, genau betrachtet, das Abendmahl gar nicht Gegenstand einer Dogmenbildung seyn könne, weil es sich hier nicht um ein durch kirchliche Festsetzung zu Beschließendes, sondern um eine Aussage über Thatsächliches handle. Wir müßten uns, um unsere in diesem Stücke abweichende Ansicht zu begründen, in eine tiefere Erörterung des Begriffes „Dogma" einlassen, als uns an diesem Orte verstattet ist, und nur das Eine möge angedeutet seyn, daß uns das Dogma überhaupt nichts Anderes ist, als eben eine Aussage über Thatsächliches, wenn auch über innere Thatsachen, welche die Gemeinde in ihrem christlichen Leben erfahren hat: und als solche Erfahrungsthatsachen sind zum Mindesten die Wirkungen des Abendmahls zu bezeichnen, folglich können sie wenigstens Gegenstand einer Dogmenbildung seyn.

Das Wesen des Abendmahls findet der Verf. darin, daß es Erweckung und Stärkung des Bewußtseyns von dem durch Christus der Welt vermittelten Heile, der Erlösung von der Sünde und dem neuen Verhältnisse der Menschheit zu Gott, mit einem Worte also, daß das Abendmahl christliche Heilspredigt sey. Sein eigenthümlicher Werth aber für das christliche Leben ist nach dem Verf. dieser, daß Christus im Abendmahl sich selbst in den Tod gibt und daß, was wir hier sehen und bedenken, erfahren und empfinden, nicht sein Leiden ist, sondern seine That (S. 145.). Das „für Viele" bringt dem Gläubigen hier ins

Herz und klingt in ihm als ein „für dich“; da blickt er ihm ins heilige Herz hinein und schaut darin die Liebe, die sein wahres Wesen und Gottes Wesen ist.“ Insofern ist das Mahl des Herrn allerdings ein Gedächtnißmahl, aber das Gedächtniß ist kein ärmlicher Vorstellungsact des Verstandes, es ist die Versenkung des ganzen Gemüths in die heiligen Liebes- und Erlösungsgedanken des Herrn. Sonach faßt der Verf. seine Vorstellung vom Abendmahle in folgende Begriffsbestimmung zusammen: „Es ist die Feier der Christenheit, in welcher bei dem Genusse von Brod und Wein der Gläubige das lebendige Bewußtseyn dessen in sich erneuert, was Christus war und was er für uns war, seines heiligen Wesens und der durch ihn vermittelten Erlösung“ (S. 148.). Im Folgenden legt der Verf. diese Gedanken noch etwas weiter auseinander, indem er eine Reihe von Fragen beantwortet: wer das Abendmahl genießen solle, ob dessen Genuß unentbehrlich sey, endlich, wie das Mahl zu halten sey. Wir können diese Erörterungen, von denen namentlich die letztere an manchen interessanten Einzelheiten reich ist, hier bei Seite lassen. Was ferner die wichtige Frage betrifft, was wir im Abendmahle empfangen, so hat dieselbe eigentlich schon in der früheren exegetischen Untersuchung ihre Erledigung dahin gefunden, daß von einem wirklichen Genusse von Leib und Blut Christi allerdings nicht die Rede seyn könne, das Wesentliche des Abendmahls vielmehr nicht in den Stoffen, sondern in der Handlung gefunden werden müsse. Der Verf. zieht auch in der dogmatischen Erörterung mit aller Offenheit dieses Resultat, dem eine eingehende Kritik namentlich der lutherischen Vorstellung vom Genusse des verklärten Leibes vorausgeschickt ist (vergl. S. 176.). Nur um so entschiedener aber wird vom Verf. die Bedeutung des Abendmahles in seinen Wirkungen gefunden (S. 178 ff.). Natürlich kann bei ihm von keinen Wirkungskräften der Stoffe selbst die Rede seyn, wohl aber wirkt das Abendmahl ein geistig-sittliches Eingehen in Christi Gemeinschaft, Stärkung des Glaubens an ihn und Vergewisserung der Sündenvergebung. Allerdings wirkt es die Vergebung der Sünden nicht in rein objectiver Weise; wo aber der Glaube an Christus sich stärkt, da belebt sich auch das Bewußtseyn der Sündenver-

gebung und der Aussöhnung mit Gott: wer also im Glauben das Mahl begeht, geht gereinigt von der Sünde und der Gnade Gottes bewußt hinweg. Und weiter senkt sich Christi Wesen immer tiefer hinein in das Herz, die Liebe zu ihm wird inniger, er selbst wird immer mehr das höchste Gut unseres Herzens, und so strömen immer neue Kräfte der Heiligung und des Lebens aus Gott und in Gott hinein in das Herz. „So wird das Mahl des Herrn ein neuer und unerschöpflicher Quell der Heiligung für die Gläubigen, weil aber der Heiligung, auch des Heils, das in der Heiligung gegründet ist" (S. 182.). Und eben dieser Segen des Abendmahls beschränkt sich endlich auch nicht aufs innere Leben der Gläubigen, er geht darüber hinaus, um sich ins Leben der Gemeinde zu ergießen; denn ob auch dasselbe nicht unmittelbar ein Bundesmahl oder Liebesmahl ist, so erweckt doch die gemeinsame Feier das Bewußtseyn der Gemeinschaft im Glauben an Christus und in der Heiligung und verknüpft so alle Genossen durch das Band der innigsten Liebe auch unter einander (S. 183 f.).

Dieß ist nach dem verehrten Verf. das Wesen des heiligen Abendmahles, wie das theologische Denken im Anschlusse an den ursprünglichen Sinn des göttlichen Meisters dasselbe zu begreifen hat. Wir können nicht umhin, es als ein in unserer dogmatisch verhärteten Zeit nicht gering anzuschlagendes Verdienst des Verf. zu rühmen, vor allen Dingen wieder auf das hingewiesen zu haben, was die wesentliche und bleibende Bedeutung der heiligen Stiftung ausmacht, abgesehen von aller Verschiedenheit des kirchlichen oder theologischen Vorstellens. Wenn der Verf. es als den Grundirrthum des kirchlichen Meinens vom Abendmahle betrachtet, daß das Denken von der Handlung hinweg den Stoffen sich zugewandt, so hat er selbst Ernst gemacht mit der Forderung, sich wieder einzig und allein an die Handlung des Abendmahlsgenusses zu halten. Im Grunde ist dieß derselbe Gedanke, der auch der schweizerischen Abendmahlsauffassung vorgeschwebt hat, und auf einen ähnlichen Unterschied kommt ja auch schon die Vorstellung Melanchthon's hinaus, der zwar eine Gegenwart Christi im Abendmahl, aber keine Gegenwart seines Leibes und Blutes in den Abendmahlsstoffen bekennen wollte. Und daß ein

solches Zurückgehen auf die Handlung selbst und ihre Bedeutung für uns wirklich schriftgemäß sey, das hat der Verf. ebenfalls, wie wir meinen, zur Genüge durch Darlegung des eigenen und ursprünglichen Sinnes unseres Herrn erwiesen. Von der Abendmahls**handlung** aber ist allerdings zu bekennen, daß sie mehr ist, als bloßes Gnadenzeichen, daß sie vielmehr ein an göttlichem Segen unerschöpfliches Gnadenmittel ist, welches die Gläubigen wahrhaftig in immer lebendigere Gemeinschaft mit Christus versetzt. Sie ist dieß aber eben deßhalb, weil sie die Erneuerung seines Gedächtnisses ist, d. h. die liebevolle Versenkung des Gemüthes in das durch Christi Leben, Leiden und Tod für ewige Zeiten vollbrachte große Liebeswerk unserer Versöhnung mit Gott.

Christus selbst bietet mit Allem, was er ist und hat, sich immer aufs Neue den Gläubigen zum Genusse für die Seele, zur Aufnahme und Einsenkung in ihr innerstes Innere dar, und der Gläubige bringt ihm hinwiederum immer aufs Neue sich selbst, sein ganzes Denken, Fühlen und Thun entgegen, verlangt nichts weiter, als in Christus zu seyn und immer tiefer hineingepflanzt zu werden in seine Gemeinschaft. Und so wird in der That und Wahrheit Christus im Abendmahle gegenwärtig für die gläubige Seele, gegenwärtig in seinem Leben, Leiden und Sterben, gegenwärtig auch in seiner verklärten Herrlichkeit, in welcher er als das Haupt der Gemeine immerdar seine Kirche regiert.

So ist das Mahl des Herrn allerdings zunächst und vor Allem Gedächtnißmahl des versöhnenden Thuns, Leidens und Sterbens Jesu Christi, und die Hauptsache daran ist die Erneuerung und Stärkung des Glaubens an das von ihm der Welt gebrachte Heil, an das ewige Heil der Versöhnung mit Gott. Aber wie diese Versöhnung eine ewige, fort und fort gültige und wirksame ist, so ist das Gedächtniß derselben nicht bloß Erinnerung an ein Vergangenes, sondern an das, was, obwohl vergangen, doch ebenso sehr der Welt gegenwärtig, also kein Vergangenes ist, und weiter überhaupt nicht bloß eine Erinnerung, die nur im Bereiche des denkenden Verstandes läge, sondern die Aufnahme des auch uns in Christus immer aufs Neue dargebotenen Heils in unser innerstes Innere, in des Herzens verborgenstes Heiligthum, in den tiefsten Mittelpunct unserer Persönlichkeit. Freilich der leib-

liche Genuß als solcher bewirkt dieses noch nicht, das Wesentliche ist auch hier der geistige Genuß, die Aneignung der von Christus gespendeten Heilsgüter durch den Glauben, und dieser Genuß kann und soll auch außer dem Abendmahle geschehen; aber wohl ist die Wiederholung auch des leiblichen Genusses von Brod und Wein, bei welchem sich der Geist unmittelbar von dem persönlichen Christus ergriffen fühlt, wie das wirksamste Förderungsmittel, so der eigentliche Höhepunct dieses geistigen Genusses, und gerade erst in jener Einheit von beiden, wo das Geistige zugleich ein Leibliches und das Leibliche zugleich ein Geistiges ist, vollendet sich der wahre Genuß, bei welchem sich Christus dem ganzen Menschen vergegenwärtigt. Und ob auch die Versöhnung mit Gott und die Vergebung der Sünden nicht erst durch den Abendmahlsgenuß uns gewährt wird, so wird doch das, was an sich schon ist, durch jene auch leibliche Handlung für das gläubige Bewußtseyn vermittelt, und die ihrem Wesen nach nur symbolische Handlung ist so ihrer Wirkung nach allerdings mehr als dieß, nämlich die immer aufs Neue vollzogene Aneignung der Versöhnung im Glauben, stiftet also immer aufs Neue diese Versöhnung für das Subject und verbürgt und versiegelt ihm die in der Versöhnung uns erworbenen Güter des Heils. Daher sind zwar nicht die Elemente an sich Pfänder der göttlichen Gnadenverheißung, wohl aber ist die Handlung selbst für den, der sie in rechter Weise vollzieht, das gewisseste Unterpfand unserer durch Christus vermittelten Einheit mit Gott. Und wie ein jeder einzelne Abendmahlsgenosse jenes „vergossen für Viele" auf sich selbst bezieht, so wird ihm die in Christus geoffenbarte Versöhnung der Menschheit mit Gott die Gewißheit seiner eigenen Versöhnung, das Allgemeine gewinnt concretes persönliches Leben in ihm, und selig im sicheren Bewußtseyn seines Friedens mit Gott geht er vom Abendmahlstische hinweg.

Doch auch hiermit ist die Bedeutung der Abendmahlsfeier nicht erschöpft. Als die liebende Versenkung des Gemüths in die größte und heiligste Liebesthat ist sie zugleich die Einpflanzung des göttlichen Lebens in unser eigenes Herz. Der gekreuzigte Christus, der dem Auge des Geistes im Abendmahl gegenwärtig ist, wird zum Christus in uns, zieht als das Princip

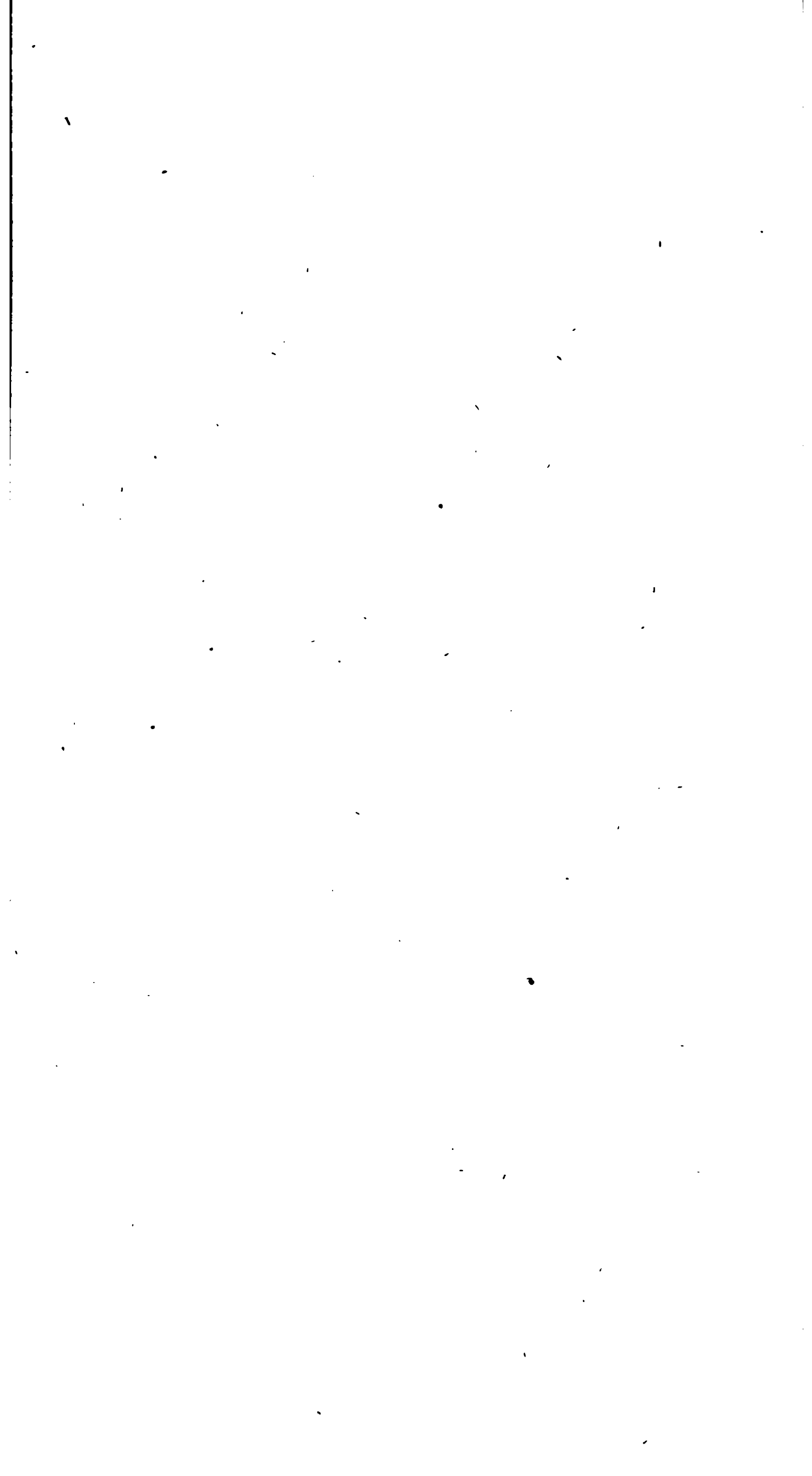
eines neuen göttlichen Liebeslebens in uns ein, und wie in seinem heiligen Liebeswollen Göttliches und Menschliches völlig geeint ist, so werden wir selbst in der Liebe eins mit dem Gotte der Liebe, der alte Mensch, der in seinem selbstischen, endlichen Willen losgerissen war von dem Ursprung der Liebe, erstirbt, wenn die Liebe Gottes in uns Wohnung macht und einen neuen Menschen, einen Menschen Gottes, in uns erweckt, der, selbst ein Christus für sich und für Andere, sich durch Christus eins weiß mit Gott und in Gott sein Leben hat. Das Leben in Gott aber ist an sich selbst ewiges Leben.

Zunächst also ist es allerdings die einzelne Seele, die beim Abendmahle mit Christus und in Christus mit Gott geeint und dieser ihrer Einheit gewiß wird. Aber ihren Höhepunct und ihre rechte Vollendung findet diese Vereinigung und das Bewußtseyn von ihr doch erst in der Feier der ganzen Gemeinde. Denn wie jeder leibliche oder geistige Segen erst dann in seinem vollen Werthe empfunden wird, wenn wir ihn in der Gemeinschaft mit Anderen genießen, so ist es auch erst die lebendige Wechselwirkung der Gläubigen unter einander, in welcher das in die Welt durch Christus hineingepflanzte göttliche Leben sich immer aufs Neue fortpflanzt und immer aufs Neue entzündet. Das göttliche Lebensprincip, das von Christus ausgeht, es ist ja von Anfang an Gemeinschaft bildend und Gemeinschaft erhaltend gewesen, und gerade erst in dieser Gemeinschaft erweist sich jene Liebe, welche die ganze Menschheit mit Gott versöhnt, in ihrer größten, weltüberwindenden und welterneuernden Herrlichkeit. Und so erwacht auch erst in der gemeinsamen Feier, wo Alle sich gleicherweise empfänglich verhalten zu dem von Gott in Christus gespendeten Segen und Alle gleicherweise von demselben Christus als Gäste an seinem Tisch beim Genusse von Brod und Wein mit denselben geistlichen Gaben erquickt werden, das Bewußtseyn seiner Gegenwart unter den Seinen mit vervielfachter Stärke. Er erscheint dann jedem Einzelnen unter den Abendmahlsgästen zugleich als das beseelende Princip der Gemeinschaft, welcher er selbst angehört, als das Lebensbrod, von dem alle und jede geistliche Nahrung ausgeht, als das Haupt des großen Organismus, von dem ein Jeder als ein lebendiges Glied sich fühlt. Der Christus

am Kreuze, der in der Seele des gläubigen Abendmahlsgastes als der Christus in ihm geboren wird, er offenbart sich ihm in der Gemeinschaft der Gläubigen als der Christus in der Kirche, d. h. als der in jedem Einzelnen wie in Allen insgesammt fortwirksame und fortlebendige Christus, sein Geist als der Geist der Gemeinde, sie als sein Leib und er von seiner Menschheit ewig ungetrennt und mit ihr vereint. Das ist der tiefe Sinn jener Auslegung, die unter dem im Abendmahle gereichten Leibe Christi seinen mystischen Leib, die Kirche, verstehen will. In den Worten der Stiftungsurkunde liegt derselbe nicht, aber wie von selbst drängt der Gedanke auch an diesen Leib, den auf Erden und auch für die Ungläubigen gegenwärtigen Leib, des verklärten Christus der Betrachtung sich auf, und wie jeder Einzelne jenes „vergossen für Viele" erst dann, wenn er es auf sich bezieht, sich im Glauben zu eigen macht, so wird umgekehrt dieser Glaube nicht um ein Geringes gestärkt und gehoben, wenn wir wirklich in der Gemeinschaft mit Vielen das Todesmahl dessen begehen, der sein Blut für Alle gleicherweise vergossen.

Ob es uns in diesen kurzen Bemerkungen gelungen sey, auch an unserem Theile einen, wenn auch noch so kleinen, Beitrag zum dogmatischen Ausbau der Abendmahlslehre zu liefern, müssen wir dem Urtheile unserer Leser anheimgeben; vielleicht daß der Eine oder Andere von ihnen in jenen flüchtigen Gedanken auch eine leise Andeutung davon findet, daß auch unter der Decke des lutherischen Dogma's von dem Genusse des verklärten Leibes im Abendmahl noch ein verborgener Lebenskeim schlummert, der der künftigen Auferweckung entgegenharrt. Dem verehrten Manne aber, der uns durch seine gründliche und treffliche Arbeit so reiche Belehrung und so vielfache Anregung zu weiterem Denken geboten hat, sey unser wärmster Dank für seine Gabe dargebracht.

Uebersichten.



Ueberblick über Tischendorf's alttestamentliche Arbeiten.

Bekanntlich liegt der Schwerpunct der kritischen Thätigkeit unseres berühmten Landsmannes auf dem Gebiete der neutestamentlichen Textkritik. Hier hat er vom Jahre 1841 an, wo seine erste leipziger Ausgabe des N. T. erschien, durch Vergleichung und theilweise Herausgabe der ältesten Handschriften, durch Herausgabe sowohl der alten als der neuen Vulgata, durch eingängliche Studien über die bisherigen Leistungen der Kritiker, endlich durch fortwährendes Arbeiten an der Recension des Textes Außerordentliches geleistet; und wie sehr er auch in der Gegenwart seine Zeit und Kraft diesem Gebiet widmet, davon zeugen theils seine Berichte über die Erfolge seiner neuesten bibliothekarischen Reisen, theils und vor Allem die eben erschienenen ersten Lieferungen seiner *siebenten* Ausgabe des neuen Testamentes.

Indeß hat er sein Augenmerk auch dem griechischen Text des *alten Testamentes* zugewendet, und wenngleich er es hier noch nicht zu einer eigenthümlichen Textesrecension gebracht hat, so ist doch das, was er theils an Vorarbeiten zu einer solchen gegeben, theils für eine neue Herausgabe der bisher gültigen Textgestalt gethan, höchst bedeutend.

Nachdem seine erste Ausgabe der Septuaginta, Leipzig bei Brockhaus 1850, in dieser Zeitschrift nicht zur Anzeige gekommen ist, wird es beim Erscheinen der zweiten a) den Lesern nicht un-

a) *Η ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΕΒΔΟΜΗΚΟΝΤΑ.* Vetus testamentum Graece iuxta LXX interpretes. Textum Vaticanum Romanum emendatius edidit, argumenta et locos novi testamenti parallelos notavit, omnem lectionis varietatem codicum vetustissimo-

erwünscht seyn, einen kurzen Ueberblick sowohl über jenen, als über diesen Theil seiner alttestamentlichen Arbeiten zu erhalten.

Tischendorf's Vorarbeiten zu einer künftigen selbständigen Recension der LXX. bestehen vor Allem darin, daß es ihm gelungen ist, die Zahl der kritischen Hülfsmittel um ein Erhebliches zu vermehren.

Auf seiner ersten Reise in den Orient (1844) entdeckte und erwarb er in einem Kloster, dessen Namen uns nicht bekannt geworden, einen 42 Blätter im breitesten Folioformat enthaltenden Codex, der, nach der Art der Schriftzüge, der Seltenheit der Interpunction, dem Fehlen großer Anfangsbuchstaben, der Zahl der Columnen und anderen Zeichen zu urtheilen, wahrscheinlich die älteste unter allen pergamentenen Bibelhandschriften ist, welche auf uns gekommen sind. Sofort nach seiner Rückkehr gab er ihn, geschmückt mit dem Namen seines fürstlichen Gönners, des Königs Friedrich August von Sachsen, in einem prächtigen Facsimile mit erläuternden Vorbemerkungen heraus[a]). Derselbe enthält: 1 Chron. 11, 22—19, 17; Esr. 9, 9. bis zum Schluß des Buchs; Nehemia; Esther; Tobias 1, 1—2, 2; Jerem. 11, 25. bis zum Schluß des Buchs, und Klagel. 1, 1—2, 20. Von großem Interesse ist, was Tischendorf in den Prolegomenen des 1854 erschienenen ersten Bandes seines großen Sammelwerkes, der Monumenta[b]), mittheilt, daß von diesem Codex ein noch umfangreicherer Theil vorhanden ist, welcher Jesaias, die übrigen Stücke von Jeremias und Tobias, außerdem Judith und die vier Bücher der Makkabäer enthält. Wir vernehmen hier, daß es ihm nicht gelungen ist, auch diesen Theil

---

rum, Alexandrini, Ephraemi Syri, Friderico-Augustani, subiunxit, prolegomenis et epilegomenis instruxit Const. Tischendorf. Editio altera correctior et auctior. Tom. I. prolegg. I—LXXXIX.; text. 1—682.; II, 1—616. Lips. Brockhaus, 1856.

a) Codex Friderico-Augustanus sive fragmenta veteris testamenti e codice Graeco omnium qui in Europa supersunt facile antiquissimo. In oriente detexit, in patriam attulit, ad modum codicis edidit C. T. Lipsiae, Köhler, 1846.

b) Monumenta sacra inedita. Nova collectio. Vol. I. fragmenta sacra

an sich zu bringen. Indeß hat er Sorge getragen, daß er gut aufbewahrt würde, und eine Seite daraus abgeschrieben, deren Inhalt er in den Monumenten mittheilt a). Wo der Codex gegenwärtig ist, läßt sich nicht sagen. Tischendorf vermuthet, daß er bereits nach Europa gebracht seyn werde. Es ist nur zu wünschen, daß er in die rechten Hände gelangt seyn und der gelehrten Welt bald in einer seinem Alter und seiner Bedeutung entsprechenden Ausgabe zur Benutzung übergeben werden möge.

Dieser Fund gehört zu den wichtigsten, die für die Kritik des griechischen A. T. und für die Paläologie jemals gemacht worden sind. Er allein würde hinreichen, um Tischendorf's Namen mit der Kritik der LXX. für immer zu verbinden. Außerdem hat er noch sieben kleinere Fragmente der LXX. von verschiedenem Umfang, Inhalt und Alter im Orient entdeckt, in einem seinen Entdeckungen und Collationen gewidmeten eigenen Werke, den Anecdotis b), beschrieben und davon bereits vier in den Monumenten zum Abdruck gebracht.

Um von diesen vier zuerst zu reden, so ist das erste derselben ein Palimpsest aus dem 5ten oder wahrscheinlicher dem 6ten Jahrhundert, 44 Quartblätter stark, welcher die Eigenthümlichkeit hat, daß selbst der jüngeren, gleichfalls in Uncialen geschriebenen Schrift ein ziemlich hohes Alter (9tes Jahrh.) zukommt. Der ursprüngliche Text, dessen Entzifferung mit großen Schwierigkeiten

---

palimpsesta sive fragmenta cum N. tum V. testamenti ex V codd. Graecis palimpsestis antiquissimis nuperrime in oriente repertis. Addita sunt fragmenta psalmorum papyracea et fragmenta evangelistariorum palimpsesta, item fragmentum codicis Fr.-Augustani. Nunc primum eruit atque edidit C. T. Lips. Hinrichs, 1854. Vgl. prolegg. VII. p. XL.

a) S. 213—316: Jes. 66, 12—24., und Jer. 1, 1—7. Außerdem besitzt Tischendorf noch ein kleines Fragment desselben Codex, welches einige Verse des ersten Buchs Mos. enthält: 24, 9—10. und 41—43. Vgl. Anecdot. p. 11.

b) Anecdota sacra et profana ex oriente et occidente allata sive notitio codicum Graecorum, Arabicorum, Syriacorum, Copticorum, Hebraicorum, Aethiopicorum, Latinorum cum excerptis multis maximam partem Graecis et triginta quinque scripturarum antiquissimarum speciminibus. Edidit C. T. Lips. Graul, 1855.

verbunden war, enthält große Strecken aus dem 4. Buch Mosis [a]), welche sich ihrer Textbeschaffenheit nach vielfach dem cod. Alexandr. zuneigen, bisweilen aber auch gegen ihn stimmen und manche gute Lesarten allein darbieten.

Ein zweiter, der leipziger Universitätsbibliothek unter dem Namen codex Tischendorfianus II. einverleibter Palimpsest, 22 Blätter stark, welche zum Theil durch Nässe und andere Unbilden gelitten haben; enthält unter einer arabischen Schrift, deren Alter von Fleischer mindestens auf 9 Jahrhunderte geschätzt worden, die Reste zweier griechischer Codices in Uncialschrift, eines grammatischen, welchem fünf, und eines biblischen, welchem siebzehn Blätter zukommen. Diese letzteren, etwa aus dem 7ten Jahrhundert, enthalten Stücke aus dem vierten und fünften Buche des Pentateuchs, aus Josua und den Richtern, in einer Textart, welche von dem vaticanischen, wie dem alexandrinischen Codex vielfach abweicht [b]).

Von größter Schwierigkeit der Entzifferung war ein dritter, nur sechs Blätter enthaltender Palimpsest. Tischendorf meint, schwerlich werde nach ihm irgend Jemand ihn wieder lesen. Unter georgischer Schrift zeigen sich griechische Uncialen, etwa aus dem 7ten Jahrhundert, die nur hie und da leise hervortreten und durch chemische Mittel nicht verdeutlicht werden konnten. Um so mehr hat man sich mit dem Herausgeber des gewonnenen Textes — mehrerer Stellen aus Jesaia — zu freuen [c]). Wie die von

---

a) Vgl. Monum. I. prol. XX—XXIX., und p. 49—138.; Anecdot. 1—2. Die Stellen sind folgende: 4 Mos. 1, 1—30.; 1, 40—2, 14.; 2, 30—3, 16.; 5, 13—23.; 6, 6—7, 7.; 7, 41—78.; 8, 2—16.; 11, 3—13, 11.; 13, 28—14, 34.; 15, 3—20.; 15, 32—16, 31.; 16, 44—18, 4.; 18, 15—26.; 21, 15—28; 22, 30—41; 23, 12—27.; 26, 54—27, 15.; 28, 7—29, 36.; 30, 9—31, 48.; 32, 7—33, 5; 35, 3—17.; 36, 6. bis zum Schluß.

b) Vgl. Monum. I. prol. XXX—XXXIV., und p. 141—176.; Anecdot. 17—19. Die einzelnen Stellen sind: 4 Mos. 5, 17—18. 24—25.; 7, 18—19. 30—31. 35—47.; 15, 11—24.; 27, 1—29, 2.; 35, 19—22. 28—31.; 5 Mos. 2, 8—10.; 9, 1—10.; 18, 21—19, 1. 6—9.; 21, 8—12; Jos. 10, 39—11, 16.; 12, 2—15.; 22, 7—23.; Richt. 11, 24—34; 18, 2—20.

c) Vgl. Monum. I. prol. XXXVI—XXXVII., und p. 187—198.; Anec-

ihm angeführten Proben erkennen lassen, ist derselbe ein sehr guter und verdient namentlich insofern Beachtung, als von den vorhandenen fünf Uncialcodices des griechischen Jesaias nur drei diese Stellen enthalten.

Ein viertes Uncialfragment, drei Blätter umfassend, gleichfalls mit georgischer Schrift überschrieben und eher dem 7ten als dem 8ten Jahrhundert zugehörig, überdieß dadurch ausgezeichnet, daß es am obern Rand Anmerkungen in alter und schöner Uncialschrift aufzeigt, bietet Abschnitte aus den Büchern der Könige in einem Texte dar, welcher mit den ältesten Handschriften, so dem cod. Alex., Vatic. Coislinianus, Basil. Vatic. (beiläufig den einzigen Uncialcodices, welche diese Abschnitte enthalten), mehrfach zusammentrifft[a]). Leider sind von jeder Columne am unteren Rande gegen 10 Zeilen abgeschnitten.

Von den drei noch nicht herausgegebenen Manuscripten ist das wichtigste ein umfangreicher Codex von 29 Blättern im größten Format, welcher den größten Theil von 1 Mos. enthält. Nach seiner Uncialschrift zu urtheilen, gehört er dem 8ten Jahrhundert an, und er ist für die Kritik des genannten Buches um so beachtenswerther, da der cod. Vatic. bekanntlich erst mit dem 47sten Cap. von 1 Mos. anhebt, und seine Lesarten nicht selten den Vorzug vor denen des Alexandrinus, mit dem er übrigens oft übereinstimmt, verdienen. Auch trifft er vielfach mit dem von Holmes sehr hochgehaltenen cod. Venetus (in der holmes'schen Ausgabe Nr. 72.) zusammen[b]).

Das zweite der noch unedirten Fragmente, ohne Initialen geschrieben und, wenn nicht dem 4ten, gewiß dem 5ten Jahrh. an-

---

dot. p. 8. 9. Die gelesenen Stellen sind: Jes. 3, 8—14.; 5, 2—14; 29, 11—23.; 44, 26—45, 5.

a) Vgl. Monum. I. prol. XXXIV—XXXVI., und p. 179—184.; Anecdot. p. 9. Die Abschnitte sind: 2 Kön. 22, 38—42.; ebend. 46—49.; 23, 2—5.; ebend. 8—10.; 3 Kön. 13, 4—6.; ebend. 8—11.; ebend. 13—17.; ebend. 20—23.; 16, 31—33.; 17, 1—5.; ebend. 9—12.; ebend. 14—17.

b) Vgl. Anecdot. p. 6—7.; wo die darin befindlichen Abschnitte, nämlich 1, 1—14, 6. 18, 24—20, 14. 24, 54—42, 18., angegeben und die Stelle 1 Mos. 31, 31—47. kritisch beleuchtet wird.

gehörig, enthält einige Psalmenstücke. Der Text ist stichometrisch geschrieben und zeigt eine sonst nicht vorkommende Eintheilung; seinem Bestande nach ist er dem des von Bianchini in den Vindicien herausgegebenen griechisch-lateinischen Psalteriums gleich a).

Während alle bisher genannten Fragmente mit Uncialen geschrieben sind, ist das dritte der noch nicht herausgegebenen ein Minuskelcodex. Gleichwohl ist er, da er einem ziemlich hohen Alter, dem 9ten Jahrhundert, angehört und einen sehr eigenthümlichen und alterthümlichen Text gibt, von Werth. Auf seinen 16 Folioblättern enthält er die Bücher der Richter vollständig und den Schluß des Buches Josua b). Von einem Minuskelcodex der Psalmen aus dem 12ten Jahrh., der besonders wegen seiner Verwandtschaft mit dem cod. Alex. Beachtung verdient, werden wir weiter unten berichten.

So sind seine Forschungen auch in Bezug auf das A. Test. mit sehr beträchtlichen Funden gelohnt worden.

Indeß hat Tischendorf seine Bemühungen nicht bloß auf neu zu entdeckende und herauszugebende Handschriften gewendet. Sogleich seine ersten größeren handschriftlichen Studien waren dem schon durch Wetstein verglichenen, aber höchst ungenügend entzifferten codex Ephraemi Syri zu Paris gewidmet. Er hat diese werthvolle Handschrift des 5ten Jahrh., welche außer umfangreichen Theilen des N. T. auch ziemlich große Strecken alttestamentlicher Bücher (zahlreiche Stellen aus dem Buch Hiob, aus den Sprüchwörtern, dem Prediger Salomo's, dem Hohenlied, der Weisheit Salomo's und dem Sirach) enthält, bereits vor Jahren in sehr stattlicher Weise herausgegeben c). In neuester Zeit

---

a) Vgl. Anecdot. p. 12. und Vet. Test. prol. LXIII. LXIV. Die Stellen sind: Ps. 141, 7–8. 142, 1–3. 144, 7–13.

b) Vgl. Anecdot. p. 7. und Vet. Test. prol. LXIV. Tischendorf zeigt hier, wie er in den ersten 27 Versen des ersten Capitels an 50 Stellen von der Sixtina abweicht, an 18 mit dem Alex., an 13 mit anderen Uncialcodices stimmt und Einiges allein besitzt.

c) Codex Ephraemi Syri rescriptus sive fragmenta utriusque testamenti e codice Graeco Parisiensi celeberrimo V., ut videtur, post Chr. saeculi. Eruit atque edidit C. T. 2 tomi. Lips. Tauchnitz. 1843. 1845. Ein

aber hat er das älteste biblische Manuscript, welches überhaupt vorhanden ist, die im britischen Museum befindlichen Papyrusfragmente der Psalmen (Ps. 10—34.) in seinen Monumenten ans Licht gefördert.

Mit diesen Fragmenten hat es folgende Bewandtniß. Etwa im Jahr 1840 wurden sie, 30 Blätter stark, in einem ägyptischen Grabmal aufgefunden und dem britischen Museum einverleibt. Wie Tischendorf in einem für die Studien und Kritiken geschriebenen Aufsätze vom Jahr 1844 gemeldet hat, war es damals die Absicht Cureton's, sie herauszugeben. Nachdem dieß aber bis 1849 nicht zur Ausführung gekommen war, und zahlreiche syrische Codices alle Muße des gelehrten Engländers in Anspruch nahmen, überließ er die Herausgabe an Tischendorf, der sich dieser schönen und schwierigen Aufgabe in den Monumenten (vgl. prol. XXXXIV. bis XXXXVIII. und Seite 219—278.) unter Hinzufügung eines kleinen Facsimile's entledigt hat. Die Fragmente sind ebenso sehr paläographisch als kritisch interessant. Bei dem hohen Alter, das ihnen zukommt — Tischendorf erachtet sie älter, als die ältesten Pergamentcodices der Bibel — ist es sehr merkwürdig, daß die Hand offenbar eine geläufige ist und sich vom Uncialcharakter zur Minuskelschrift hinneigt, auch eine Art von Accenten darbietet, welche sonst nicht zu finden ist. Kritischen Belang aber haben sie insofern, als sie bei einer Unzahl offenbarer Schreibfehler, welche darthun, daß sie von keiner gelehrten Feder geschrieben sind, mitunter sehr gute Lesarten darbieten, welche mit denen der ältesten Kirchenväter zusammentreffen.

So viel von Tischendorf's Vorarbeiten zu einem dereinstigen vollständigen kritischen Apparat. Soll der umfassende Plan, der mit ihnen angebahnt ist, zur Ausführung kommen, so haben neben den Gaben des Geistes und Leibes, Gaben, die zum Gelingen solcher Arbeiten in besonderem Grade vereinigt seyn müssen, auch anderweitige Kräfte mitzuhelfen: die Kräfte, welche in der lebendigen Theilnahme des Publicums liegen. In dieser Hinsicht

---

kleines Verzeichniß von Erratis in diesem Werk gibt der Herausgeber in den Prolegomenen zum Vet. Test. p. LXXXIV.

kann man sich schon freuen, wenn man das Subscribentenverzeichniß der Monumente durchläuft. So viel Fürsten großer und kleiner Gebiete unseres Vaterlandes, so viel Bibliotheken deutscher Universitäten, auch einige Gelehrte des In- und Auslandes sind da als Förderer des Unternehmens genannt. Aber wünschen muß man, daß noch viele andere Namen hinzutreten; denn ohne Zusammenwirken Vieler können so groß angelegte Werke nicht zum Ausbau gelangen.

Freilich liegt hierin ein Wunsch an den Werkmeister selbst, und mein verehrter Freund wolle es mir nicht verargen, wenn ich denselben, ebenso sehr in seinem Interesse, als in dem des gelehrten Publicums, ausspreche. Soll es Privatleuten möglich seyn, sich an der Benutzung und Beförderung seiner Volumina als Käufer zu betheiligen, so muß er bei der äußeren Ausrüstung derselben etwas andere Grundsätze eintreten lassen, als die bisher befolgten. Jedermann wird es begreiflich finden, daß Publicationen, welche auf unsäglich mühevoller Entzifferung beruhen und für Jahrhunderte bestimmt sind, aufs würdigste ausgestattet werden. Es thut wohl, zu sehen, daß für Herstellung der Monumente, wie der Anekdota Typographen gewonnen sind, mit deren Leistungen sich anerkanntermaßen keine anderen in Deutschland messen können. Dadurch ist erreicht, daß die Urkunden des ersten und unvergleichlichsten aller Bücher als wahre Prachtstücke der Buchdruckerkunst in die Welt ausgehen, wie zu ihrer Zeit der kipling'sche Cantabrigiensis oder der baber'sche Alexandrinus. Aber um so mehr ist Sorge zu tragen, daß bei so löblichen Bestreben nicht Mittel angewendet werden, welche mehr den Schein vollendeter äußerer Ausstattung hervorbringen, als eine solche wirklich in sich schließen. Darunter meinen wir den Guß besonderer Uncialtypen für den Abdruck der Uncialhandschriften. Es läßt sich ermessen, mit welchen Kosten derselbe verbunden gewesen seyn wird, und doch ist dadurch im Wesentlichen nichts gewonnen; ja es drängt sich eben dem, der das Werk gern in der schönsten und zweckmäßigsten Gestalt sehen möchte, der Wunsch auf, dieses Verfahren möchte nicht eingeschlagen seyn. Denn solche Typen haben doch nur in dem Falle Werth, wenn sie dem Leser ein ge-

wisses Abbild der Charaktere geben, welche der abgedruckten Handschrift eigenthümlich sind, wie dieß bei den genannten englischen Abdrücken stattfindet. Hier aber, wo eine große Anzahl von Manuscripten abgedruckt werden sollte, ohne daß es doch möglich gewesen wäre, für jedes einzelne besondere Typen zu gießen, ist dieß nicht der Fall; wir finden die verschiedensten Formen alle auf eine und dieselbe Weise wiedergegeben: Handschriften verschiedener Länder und Zeiten, verschiedenen Formates und Materials, alle mußten mit den neu gegossenen Typen gedruckt werden; es wird für den mit der Sache nicht Vertrauten der Schein erweckt, als gehörten alle in den Monumenten abgedruckten Urkunden einer einzigen Handschrift an. Wäre es unter diesen Voraussetzungen nicht nur einfacher, sondern auch zweckmäßiger gewesen, bei den uns geläufigen Formen zu verbleiben?

Was nun zweitens die von ihm veranstaltete Ausgabe der LXX. anlangt, so kann die Eigenthümlichkeit derselben, ja selbst ihre Entstehung, nicht ohne einen Blick auf die bisher erschienenen Ausgaben beurtheilt werden. Mit Ausnahme der auf ungewissen Handschriften beruhenden editiones principes, der Complutensis (1514—1517) und der Veneta oder Aldina (1518), sowie der auf diese begründeten, ordnen sich die Ausgaben des griechischen A. T. bekanntlich den beiden bedeutendsten Codices, welche dasselbe enthalten, dem cod. Vaticanus in Rom und dem cod. Alexandrinus in London, unter.

Man muß einerseits die Schwierigkeiten, mit denen der Zugang zur vaticanischen Bibliothek von jeher, namentlich aber in neuester Zeit verbunden ist, und den Ueberschwang, den zu Anfang unseres Jahrhunderts, wo sich der Codex in Paris befand, das politische Interesse über das literarische hatte, in Anschlag bringen, andererseits die mancherlei Rücksichten ermessen, unter welche die Curie eine selbsteigene Veröffentlichung ihrer Schätze stellt, um zu begreifen, daß von dem cod. Vatic. uns bis auf den heutigen Tag noch keine genügende Ausgabe vorliegt. Nur einmal, im J. 1587, hat sich die Curie entschlossen, eine Herausgabe der LXX. zu bewerkstelligen (editio Sixtina); aber abgesehen davon, daß die kritische Kunst in jener Zeit noch unent-

wickelt war, ist es bekannt, daß derselben außer dem cod. Vatic. noch andere Handschriften zu Grunde gelegt worden sind, und daß die Herausgeber versäumt haben, die Lesarten der letzteren von denen des ersteren zu unterscheiden. In unseren Tagen hat man öfters vernommen, daß eine durch Angelo Mai besorgte Ausgabe, welche Tischendorf bereits im J. 1844 gesehen, werde veröffentlicht werden; aber unbekannte, wenn auch zu ahnende, Gründe halten den letzten Schritt der Entscheidung noch immer zurück, und Niemand kann sagen, auf wie lange dieser große Schatz der gelehrten Welt noch werde verborgen gehalten werden.

So ist man denn bisher, statt einen neuen getreuen Abdruck des cod. Vatic. zu erhalten, auf jene editio Sixtina oder Vaticana beschränkt gewesen, und diese ist nun die Mutter einer großen Zahl von Handausgaben geworden, deren Werth sich darnach bestimmt, wie sie sich zu jener verhalten: ob sie dieselbe einfach wiedergeben, oder ob sie die in ihr vorkommenden offenbaren Fehler verbessert, ob sie die in den Nachträgen beigebrachten Verbesserungen und die im Text mit der Feder gemachten Correcturen beachtet, oder etwa selbst neue Fehler aufgebracht haben.

Die älteste, von Johannes Morinus Paris 1628, und die von Brian Walton, London 1657, gleichen sich darin, daß sie beide die lateinische Uebersetzung des Flaminius Nobilius von 1588 zur Seite haben und den römischen Text hie und da verbessern.

Eine schon vor Walton's Werk zu London erschienene Ausgabe (1653) erlaubt sich manche Willkür in der Behandlung des Textes und ist von vielen Fehlern entstellt. Gleichwohl ist dieselbe öfters wiederholt worden: Cambridge 1665, Amsterdam 1683 und Leipzig 1697.

Von der wieder zu jener besseren hinneigenden, aber gleichfalls incorrecten Ausgabe des Lambertus Bos, Franeker 1709, sind die noch vielfach verbreiteten und gebrauchten Arbeiten des David Millius, Amsterdam 1725, und des Reineccius, Leipzig 1730 und 1757, in gleichem Grade abhängig.

Mit lebhafter Hoffnung auf den Empfang ausgezeichneter Leistungen ward gegen Ende des vorigen Jahrhunderts der Plan

des Engländers Holmes, den vaticanischen Text mit einem vollständigen kritischen Apparate auszurüsten, von den Gelehrten begrüßt. Wie Holmes selbst im ersten Band des seiner äußeren Erscheinung nach sehr schönen Werks (Oxford 1798) mittheilt, wurden von den Gönnern der Unternehmung mehr als 7000 Pfund Sterling beigesteuert, um namentlich die kostspieligen Collationen der in den verschiedensten Gegenden Europa's zerstreuten Uncial- und Minuskelhandschriften — gegen 300 an der Zahl — zu ermöglichen. Wirklich wurde Bedeutendes geleistet; nach Holmes' Tode setzte Parson das Werk fort und im Jahre 1827 ward es mit dem fünften Foliobande vollendet. Allein es entsprach den gehegten Erwartungen nur zum Theil, in vielen Stücken erfüllte es das eigentliche Bedürfniß nicht. Die Vergleichungen sind oft, was die grammatischen Formen anlangt, ungenau; oft sind selbst die augenscheinlichen Fehler der römischen Ausgabe wiedergegeben, und am meisten läßt die Benutzung desjenigen Codex, der doch dem Herausgeber am nächsten lag, des cod. Alexandrinus, zu wünschen übrig. Bei einem so groß angelegten Werke wäre eine genauere Beschreibung sämmtlicher benutzter Codices, eine gründlichere Beurtheilung ihres Alters, ein näheres Eingehen auf ihren Inhalt und dessen Anordnung unumgänglich nöthig gewesen. Zwar sind einige Angaben vorhanden, aber vielfach nur hinreichend, um weitere, nun unbeantwortbare Fragen zu veranlassen. Der nach Belehrung trachtende Leser wird leider nur zu oft, anstatt die ersehnte Nahrung zu finden, mit der Strohkost öder Zahlangaben abgespeist.

Auch hat das Werk keine große Wirkung auf die spätere Zeit geübt. Weder hat eine eigenthümliche Recension darauf gegründet werden können, noch hat es dazu gedient, die folgenden Handausgaben correcter zu machen. Freilich ist die Schuld hiervon in mindestens ebenso hohem Grade den Verfassern dieser letztern selbst zuzumessen. Die Stereotypausgabe von Leander van Eß (1824), die in Deutschland bisher verbreitetste Ausgabe, hat in der Gestalt, in welcher sie bis jetzt erschienen (eine neue verbesserte ist in Aussicht gestellt), nicht nur die Fehler der römischen gewissenhaft wiederholt, sondern eine gute Reihe eigener dazugefügt.

Einer pariser Ausgabe von Jager, 1839, in welcher sich die lateinische Uebersetzung des Nobilius und eine Sammlung kritischer Bemerkungen findet, ist bereits von Lücke das Urtheil gesprochen worden, daß man an ihr abnehmen könne, wie man die Schrift nicht herausgeben dürfe. Endlich bezeichnen die oxförder Ausgaben von 1817 und 1848, trotz ihrer Rücksicht auf den alexandrinischen Codex, um vielfacher Ungenauigkeit willen keinen Fortschritt der Kritik.

Bei weitem weniger zahlreich sind die Ausgaben, welche die zweitwichtigste Urkunde, den eben genannten cod. Alex., zu ihrer Richtschnur haben.

Die erste ist die zu Oxford 1707—1720 in vier Folianten erschienene Ausgabe Ernst Grabe's: ein groß angelegtes Werk, welches selbst das Verhältniß der Septuaginta zum Grundtext zur Darstellung bringen will, aber doch seine nächste Aufgabe nicht ganz erfüllend. Abgesehen von Inconsequenzen in der Behandlung der vom ursprünglichen Schreiber begangenen Fehler und der Wortformen, in denen sich eine demselben eigenthümliche Schreibweise kundgibt, zeigt Grabe bei vorkommenden alten Correcturen bisweilen die corrigirten Worte selbst nicht an, bisweilen gibt er bloß den Text, ohne auf die Correcturen Rücksicht zu nehmen, bisweilen corrigirt er den Text eigenmächtig, ohne den ursprünglichen Bestand anzumerken, bisweilen hat er im Abschreiben des Codex selbst gefehlt, welches Alles sich bei Tischendorf mit Beispielen belegt findet [a]).

Daher genügt auch das in Deutschland viel verbreitete Werk nicht, welches sich Grabe's Arbeit zur Grundlage gewählt hat: Breitinger's Ausgabe, in vier Bänden, Zürich 1730—1732, erschienen, in welcher überdieß Grabe's Emendationen mit den eigentlichen Lectionen des Codex hie und da verwechselt werden.

An Grabe's Fehlern leidet gleichfalls die Polyglotte von Reineccius, Leipzig 1751, und in noch höherem Maße die moskauer Ausgabe der Septuaginta und des N. T. vom Jahre 1821 [b]).

a) Vet. Test. Gr. ed. 2. proleg. LXVI. LXVII.

b) Siehe a. a. O.

Eine der glänzendsten Leistungen auf dem Gebiete der Paläographie ist der mit eigens gegossenen Typen bewerkstelligte Abdruck des cod. Alex. durch Henry Hervey Baber, in drei Folianten, 1812—1826, bestimmt, unter Vermeidung der grabe'schen Fehler die Handschrift so treu als möglich dem Auge des Lesers zu vergegenwärtigen. Baber sagt selbst, er habe dabei wahrhaft herkulische Mühen durchgemacht, jede Seite habe er drei- oder viermal, nicht wenige sechsmal mit dem Original verglichen. Dessenungeachtet gibt es auch in diesem Werke manche Mißstände zu beklagen. Baber hat, wie es scheint, den Druck zu früh beginnen lassen; denn er sieht sich am Ende genöthigt, eine außerordentliche Menge von Berichtigungen fehlerhafter Stellen beizubringen, und darunter befinden sich solche, bei denen es, wenn man Grabe zu Rathe zieht, ungewiß bleibt, ob sie nicht vielleicht selbst wieder auf Irrthum beruhen. Bei den in der Handschrift vorkommenden Correcturen versäumt er eine doppelte Pflicht: erstens, sich der Erforschung des ursprünglich Geschriebenen zu widmen, zweitens, die verschiedenen Correctoren so viel als möglich zu unterscheiden. Endlich findet sich im Anhang nicht selten Inconsequenz der kritischen Arbeit: grammatische Eigenthümlichkeiten des Manuscripts werden bald angeführt, bald übergangen, von den Fehlern Grabe's werden einige genannt, andere nicht, und dergleichen; genug, einen kritisch vollkommen genügenden Abdruck besitzen wir an diesem gleichwohl sehr dankenswerthen Werke nicht.

So standen die Dinge bis auf Tischendorf. Er faßte den Entschluß, das griechische A. T. nach den vorhandenen Mitteln neu herauszugeben. Welche Wege aber waren zur Erreichung dieses Zieles einzuschlagen?

Von vornherein stand ihm fest, daß bei dem Mangeln eines ausreichenden kritischen Apparats an eine eigentliche Textesrecension, d. i. an den Versuch einer endgültigen Feststellung des Textes, noch nicht gegangen werden könne, daß er sich vielmehr darauf beschränken müsse, den in den letzten drei Jahrhunderten am meisten geschätzten Text, den vaticanischen, so fehlerfrei als möglich zu wiederholen und diesem die hauptsächlichsten Abweichungen

der übrigen ältesten Handschriften, so weit sie gedruckt sind, d. i. des codex Ephraemi, des Alexandrinus und des von ihm entdeckten cod. Friderico-Augustanus, an die Seite zu stellen.

Eine fehlerfreie Wiederholung des vaticanischen Textes für unsere Zeit war schon für sich keine leichte Aufgabe.

Zuvörderst gehörte dazu die Beseitigung der altväterischen Interpunctionsweise, welche in der Vaticana herrscht, und die consequente Einführung der uns geläufigen.

Sodann die Berichtigung der in der Vaticana vielfach schwankenden, oft unrichtigen Accentuation nach den neuern grammatikalischen Regeln, sowie Durchführung sicherer Grundsätze über die Spiritus, das Jota subscriptum, das ν ἐφελκυστικόν, welche darin mit ziemlich starker Willkür hier so, dort anders behandelt sind.

Vorzüglich aber mußten die den Inhalt angehenden Fehler der römischen Ausgabe berichtigt werden. Von einigen derselben finden sich schon in ihrem Anhang die nöthigen Verbesserungen; eine Anzahl anderer haben die Herausgeber mit der Feder corrigirt; beide Arten verlangten Beachtung und Beurtheilung. Aber eine nicht geringe Zahl von Fehlern haben sich dem Auge der Herausgeber verborgen und sind erst von Spätern, wie Walton, Bos und Grabe, entdeckt worden; diese mußten zusammen mit dem, was sich sonst noch augenscheinlich Mangelhaftes darin findet, getilgt und durch das Richtige ersetzt werden.

Dabei fehlt es in der römischen Ausgabe nicht an Stellen, wo die Entscheidung, ob richtig oder unrichtig, mehr oder weniger zweifelhaft ist; hier durfte allerdings nicht corrigirt, es durfte aber auch nicht unterlassen werden, das wahrscheinlich zu Lesende anzuführen, und namentlich galt es hierbei, von den oft glücklichen Conjecturen Schleußner's a) Gebrauch zu machen.

Dieses Alles hat nun Tischendorf mit Genauigkeit durchgeführt, ohne jedoch an dem Orte, wo er darüber Rechenschaft gibt, in den Prolegomenen, zu leugnen, daß über die Schreibung einzelner Wörter, vorzüglich der Eigennamen, erst bei einer neuen

---

a) Opuscc. crit. ad versiones Graecas V. T. pertinentia. Lips. 1812.

Textrecension vollkommen entschieden werden könne. Hier gibt er auch ein Verzeichniß der in den einzelnen Büchern vorgenommenen Verbesserungen und zählt die Lesarten auf, die sich als die wahrscheinlicheren zu erkennen geben [a]).

Daß er bei dieser verbesserten Wiederholung der vaticanischen Ausgabe den Text mit Columnenüberschriften und mit Randbemerkungen über die Stellen des N. T., in denen Worte des alten citirt oder Anspielungen auf Alttestamentliches gegeben werden, ausgerüstet hat, wird ihm Jedermann Dank wissen.

Bei der Lösung der zweiten Aufgabe, die er sich für seine Arbeit gestellt hatte, der Herstellung eines kritischen Apparats auf Grund der ältesten Handschriften, so weit sie (bis 1850) gedruckt vorlagen, kam es auf die Frage an, ob er sämmtliche oder nur die bedeutenderen Abweichungen derselben von der vaticanischen Ausgabe angeben sollte. Im Allgemeinen entschied er sich dahin, und wir werden ihm darin Recht geben müssen, daß er lieber zu viel als zu wenig beibringen wollte. Indeß zog sich jenem gegenüber die richtige Grenze wie von selbst. Die vielen Schreibeigenthümlichkeiten des codex Alexandr. z. B., das so häufige ν ἐφελκ., die in ihm so vielfach vorkommende Verwechselung von Vocalen, wie des ε und αι, η und ι, ι und ει, oder sämmtliche Schreibfehler, die in ihm zu lesen sind, in dem Apparat aufzuzählen, würde dem Plan, eine Handausgabe zu geben, nicht entsprechend gewesen seyn; er ließ sie denn, nachdem er sich einmal in den Prolegomenen über sie ausgesprochen, bei Seite und berührte dergleichen abweichende oder fehlerhafte Formen nur in dem Falle, wo sie geeignet schienen, zur Auffindung des Richtigen beitragen zu können. Das Wichtigere gab er vollständig und bildete so einen sehr dienlichen Apparat. Referent kann auf Grund der von ihm kritisch verglichenen Stellen bemerken, daß er von der getroffenen Auswahl der Varianten durchaus befriedigt worden ist.

Eine besondere Besprechung verdient noch das Verhältniß, in welchem die zweite Auflage des Werks zur ersten steht.

---

a) Vgl. erste Ausgabe, S. XXX—XXXIV.; zweite, S. XLIII—XLVII.

Da dasselbe von Anfang mit Stereotypen gedruckt worden ist, so ließ sich, was den eigentlichen Inhalt anlangt, bei der zweiten Auflage nur wenig ändern. Abgesehen von einigen Verbesserungen, wie 2 Mos. 12, 10., wo ἀπολείψετε für ἀπολείψεται eingetreten ist, ferner einigen Veränderungen im kritischen Apparat und Randbemerkungen über Parallelen des N. T. gibt die zweite Auflage wesentlich dasselbe, was in der ersten enthalten ist.

Es läßt sich nicht leugnen, daß hierin ein Uebelstand vorliegt. Wäre der Druck kein stereotyper, so würden die Varianten aller der seit dem ersten Erscheinen der Ausgabe von Tischendorf entdeckten und bearbeiteten Handschriften in die zweite Auflage haben aufgenommen werden können. Dieß ist nun nicht der Fall, und wer sich kritischen Arbeiten widmet, ist genöthigt, zu den in den Monumenten gedruckten Texten seine Zuflucht zu nehmen und deren Varianten selbst aufzusuchen.

Immerhin aber ist das, was die zweite Auflage vor der ersten voraus hat, sehr bedeutend.

Erstens zeichnet sie sich durch einen wichtigen Zusatz aus, der sich ohne Verletzung der alten Stereotyptafeln, durch einfache Hinzufügung einiger neuen ausführen ließ.

Es ist aus des Hieronymus Vorwort zum Daniel bekannt, daß die alte Kirche den griechischen Text dieses Propheten nicht nach den LXX., sondern nach der Uebersetzung des Theodotion las. Diese ist es denn, die sich in den Handschriften des griechischen alten Testamentes findet, und lange war man der Meinung, der Daniel der LXX. sey verloren. Erst 1772 ward er aus einem Codex der chisianischen Bibliothek zu Rom durch Simon de Magistris herausgegeben. Eine syrische Uebersetzung desselben ward später aus der Ambrosiana von Cajetan Bugati veröffentlicht (1788). Behufs eines Abdrucks in der holmes'schen Ausgabe (1818) ward der griechische Codex neu verglichen, und 1845 gab Heinrich August Hahn den Septuagintatext unter kritischer Vergleichung der syrischen Uebersetzung heraus. Auf Grund dieser Vorarbeiten hat nun Tischendorf denselben Text neu durchgesehen und, von einem kritischen Apparat begleitet, eben unserer zweiten Auflage seiner Edition einverleibt.

Zweitens sind es die Prolegomenen, welche in derselben beträchtlich vermehrt worden sind. Schon in der ersten Auflage sind sie von ansehnlichem Umfang; wir finden da eine genaue Beschreibung der römischen Ausgabe, eine Angabe der bei ihrer Wiederholung befolgten Grundsätze und Auskunft über Plan und Quellen des kritischen Apparats. In der zweiten nun ist außer hie und da eingestreuten Zusätzen von kleinerem Umfang eine kurze kritisch Geschichte der Entstehung der alexandrinischen Uebersetzung hinzugekommen; ferner eine Beschreibung der oben erwähnten, von Tischendorf entdeckten Handschriften, welche sich nebst einigen Angaben über das veroneser und das züricher Psalterium einer Darstellung über die holmes'sche Ausgabe einordnet; ferner hat der Verf. an dieser Stelle einen Bestandtheil des cod. Alexandrinus, das Gebet des Manasse, mit theilweis verbesserter Schreibung und Hinzufügung von Varianten anderer Handschriften herausgegeben, und in Rücksicht auf die beiden großen Lücken, welche jener Codex einerseits zwischen 1 Sam. 12, 17. und 14, 9., andererseits zwischen Ps. 49, 19. und 79, 12. darbietet, hat er eine Ergänzungszugabe von Varianten, für jene Stelle aus dem Apparat von Holmes, für diese aus einem von ihm entdeckten, in Leipzig befindlichen und in den Anecd. p. 29—34. beschriebenen Psalterium aus dem zwölften Jahrhundert, dem cod. Tischendorfianus V., nachgetragen.

Wir sehen also auch an diesem kritischen Werke Tischendorf's, wie an seinen übrigen Arbeiten, die Zeichen eines fortwährend rüstigen wissenschaftlichen Fortschreitens und die Bewährung eines unermüdlichen Eifers für die Kritik der Offenbarungsurkunden zu Tage liegen.

Allerdings bezeichnet das Werk ein Stadium der Wissenschaft, welches dereinst überwunden seyn wird; man würde Unrecht thun, wenn man dieß verkennen und etwas von ihm verlangen wollte, was es weder leisten will, noch zu leisten vermag. Aber auf diesem Stadium gewährt es das Beste von Allem, was bisher geleistet worden ist, und zeigt mit Entschiedenheit auf das höhere Ziel hin.

Möge dem werthen Arbeiter, der mit so seltenen, schönen Ga-

den ausgerüstet ist, dem glücklichen Forscher und Finder, dem sich nicht allein die Gänge zu entlegenen Klöstern in drei Welttheilen gezeigt, sondern auch in diesen einsamen Stätten gerade zur rechten Stunde die rechten Schatzkammern aufgethan, unter der dauernden Obhut seiner für wahre Wissenschaft so liebevoll wirkenden und Opfer bringenden Regierung, durch Gottes Leitung noch Vieles gelingen, was zur Erreichung dieses Zieles beiträgt!

Ernst Ranke.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. J. Müller, D. Nitzsch und D. Rothe

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

Jahrgang 1858 zweites Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1858.



Abhandlungen.



1.

Ueber die ursprüngliche Bedeutung der heiligen Taufe

von

F. W. Laufs,

Pfarrer zu Waldniel in der Rhein-Provinz.

Simeon bezeichnet den Heiland prophetisch als gesetzt zu einem Zeichen, dem widersprochen werde, und der Apostel geschichtlich als den, der so viel Widerspruch von den Sündern erduldet habe. Dagegen hat aber auch der Heiland seinen Widerspruch ohne Ansehen der Person geltend gemacht. Eine höhere, heiligere Opposition gibt es nicht, als er mit der Bergpredigt gegen den natürlichen Menschen mit seinen engen Gefühlen und gegen den pharisäischen Menschen mit seinem beschränkten Buchstaben anhebt. Damit ist auch für uns ein doppelter Widerspruch bezeichnet. Auf die eine oder die andere Seite, entweder auf die Seite des Widerspruchs des Herrn oder der Welt, kommen wir irgendwie zu stehen mit den Ansichten, die wir in der Kirche unserer Zeit festhalten oder aufstellen. Da wir aber die Reinheit des Herrn schwerlich bewahren, so können sich in uns die Elemente des doppelten Widerspruchs vielfach mischen. Diese Erwägung, daß es unser Loos ist, dem Irrthum an der heiligsten Erkenntniß ausgesetzt zu seyn, kann uns schweigsam machen. Aber es ist keine Frage, wenn wir nicht davon loskommen können, daß in unserer theologischen Auffassung jedenfalls überwiegend von dem Widerspruch sey, mit dem wir auf Seiten des Heilandes stehen, so kann in unserem Schweigen viel größeres Unrecht liegen, als in unserm Reden. Wir müssen uns dann die Sache vom Herzen arbeiten.

Seit der Reformation ist die heilige Taufe besonders zu einem Zeichen gesetzt, dem widersprochen wird, an dem wenigstens der Widerspruch zu Tage tritt. Es liegt in dem Wesen einer kirchlich

tief bewegten Zeit, daß sich der Kampf um die in die Aeußerlichkeit hervorragenden Bollwerke der Kirche, um die heiligen Bundesbräuche, sammelt. Aber es läßt sich fragen, ob der Streit um das heilige Abendmahl so heftig geworden wäre und die beiden verbündeten Hauptlager der Reformation so von einander gerissen hätte, wenn nicht schon durch die feindliche Gestaltung der Gegensätze an der heil. Taufe das Geleise der verschiedenen kirchlichen Auffassung und Parteiung so tief wäre eingefahren gewesen. Was hat auch auf dem Kirchentage zu Frankfurt die Geister erhitzter auf einander platzen lassen, als die Verhandlung über die Kindertaufe? Ueberhaupt machen wir auf dem kirchlichen Gebiet dieser Zeit häufig die Erfahrung, daß verschiedene Ansichten lange noch mit einander gehen, bis die Verschiedenheit an der Abweichung über die heil. Taufe ihre erkennbare Fahne findet, und unter diesem Abzeichen das Losbrechen oft stürmisch genug beginnt.

Daß auf einem Kirchentage die kirchliche Fahnenstange einmal bis zum persönlichen Verletzen stark ist geschwungen worden, ist mir an sich keine unfröhliche Erscheinung, da ja bisher theologische Forschung sonst genug ihre freie Stelle hat. Ja, es will mir fast auffallen, daß man den am meisten vorgeschobenen Posten der Aeußerungen des D. Steinmeyer ohne Gegenwehr hat hinziehen lassen; ich meine die Stelle seines Vortrags (Verhandlungen, S. 79.): „In dem nicht gehörig aufgeklärten Verhältnisse zwischen Wort und Sacrament und ihren beiderseitigen Wirkungen, in der unterlassenen begrifflichen Sonderung derselben, namentlich auch in der Gewohnheit, Taufe und Abendmahl — weil sie ja beide auf gleiche Weise Sacramente seien — zu bestimmt zusammen zu begreifen: darin scheint der Hauptmangel begründet zu seyn, an welchem die Behandlung dieses Lehrstückes von Seiten der Reformatoren leidet", wo also D. Steinmeyer es zu tadeln scheint, daß man die heil. Taufe ohne Weiteres mit dem heil. Abendmahl in derselben sacramentlichen Reihe hat stehen lassen. Denn nachdem die Reformation den Namen Sacrament im specifischen Sinne entschieden auf zwei heilige Bräuche fixirt, macht diese Stelle sehr die Miene, unsere symbolischen Bücher stark zu corrigiren, indem sie im Grunde nur Ein eigentlich volles Sacrament in der Kirche scheinen könnte gelten zu lassen. Hat

man das hingehen lassen in der Meinung, daß mit den andern Gegenangriffen auf D. Steinmeyer auch dieser Posten falle, oder in dem Gefühl, daß factisch in der katholischen Communion und Messe nicht allein, sondern auch in der lutherischen Lehre vom heil. Abendmahl dieses Sacrament mit unendlich größerm Geheimniß bedeckt sey, ja auch in der reformirten Kirche das heil. Abendmahl eine die heil. Taufe immer überragende Stellung inne habe? — Wenn zu dem Eifer, das Heilige bei unerwartetem Angriff zu schützen, das Ringen nach größerer Klarheit, als man sich bisher zu haben bewußt ist, hinzukommt, so ist das eine doppelte Geistesthätigkeit, unter deren Anstrengung die Ruhe und Haltung mehr, als man gewollt, verloren gehen kann. Ob der Vorgang auf dem Kirchentage nicht etwas darnach hat ausgesehen? Nun, wie dem auch sey, einer der positivsten kirchlichen Männer, die auf dem Kirchentage anwesend waren, D. Krummacher, hat sich später in der Sabbathglocke v. Pfingst. b. Adv. 1854, S. 229., also ausgesprochen: „Welches war aber nun das Endergebniß der Discussion über den obschwebenden Gegenstand? — Allerdings das betrübende, daß es in der Frage nach der Bedeutung der Taufe zu einem positiven Ergebniß eben gar nicht kam. — Nun, so werdet euch doch bewußt, daß der Grund des Unbefriedigenden, welches die betreffenden Verhandlungen für euch hatten, nicht sowohl an diesen selbst, als vielmehr in der Lage zu suchen sey, in welcher sich das besprochene Dogma überhaupt noch befindet. Es ist eben noch ein theologisches Problem, das seiner allseitigen exegetischen Lösung erst entgegensieht." Ich meine auch, es sitzt hier noch etwas. D. Steinmeyer's Versuch, die Lösung dadurch zu geben, daß er die heil. Taufe zu einem bloß Altes wegräumenden, nicht positiv zum Neuen wirkenden Act machen wollte, ist ganz verfehlt. Ich will ebenso wenig zu der Behauptung fortschreiten, daß nur auf das heil. Abendmahl der Sacramentsbegriff anwendbar bleiben dürfe, als D. Steinmeyer dieselbe geradezu aufstellt, obgleich der Unterschied zwischen negativem Wirken und positivem Mittheilen groß ist. Aber hier ist doch der Punct, der scharf ins Auge zu fassen ist, wenn er auch mit unrichtigen Worten und Voraussetzungen angezeigt ist.

Ich fühle mich gedrungen, meine schon länger vor dem Kirchentage gewonnene exegetische Ueberzeugung, daß allerdings zwischen dem heil. Abendmahl und der heil. Taufe ein in Einer Beziehung das sacramentliche genus nahe berührender Unterschied vorhanden ist, daß nämlich jenes das Sacrament des Herrn und dieses das Sacrament der Jünger oder der Kirche ist, zur weiteren Prüfung offen zu legen.

Die Erforschung der christlichen Taufe führt uns auf die Taufe des Johannes zurück, die derselben als Vorspiel ist vorhergegangen, so daß Calvin freilich in Zusammenhang mit seiner altes und neues Testament nicht genug auseinander haltenden Auffassung die eine mit der andern identificirt. Johannes hat nicht, wie ein unerwartet überfallener Kriegsmann zur ersten besten Waffe greift, zur Taufe gegriffen, als einem Mittel, messianischen Lärm im Lande zu machen. Tritt Johannes auch gegen Jesum in tiefen Schatten, so soll man den Mann doch nicht zu dem schwachen Licht machen, der nicht weiß, ob die Taufe ihn oder er die Taufe trägt. Es möchte doch eigentlich die Frage, ob die Taufe Johannis vom Himmel oder von den Menschen sey, in dem Munde des Heilandes, so gethan, wie er sie thut, nicht wohl möglich seyn, wenn sie nur eine Anwendung einer damals schon üblichen Proselytenweihe auf das „unrein gewordene Lager" der Israeliten selbst wäre. Der Heiland legt ihr mit dieser Frage höhere Originalität bei, als ihr auch nach der bloßen Herleitung aus dem prophetischen Buchstaben zukäme. Ich will damit nicht bloß zeugen und protestiren gegen die Verzerrung zum geistlosesten Bilde, die sich die Kritik dieser Zeit gegen den Mann hat zu Schulden kommen lassen, von dem wir aus dem Munde der gewichtigsten Autorität die Schilderung haben, daß unter denen, die von Weibern geboren, keiner größer ist denn er. Im Leben Jesu von Strauß fährt in Bezug auf Selbständigkeit Johannes der Täufer so gut, daß er über die Zeichnung der Evangelien hinaus gehoben wird, dagegen wird er in Beziehung auf die Taufe zu einem recht platten Buchstäbler herabgesetzt. In seiner Dogmatik (§. 91. S. 526.) führt Strauß dieß also näher aus: „Als daher der religiös-politische Verfall der Nation in ihren besseren Mitgliedern das Postulat, daß es anders mit ihnen wer-

den müsse, rege gemacht hatte, kleideten die Propheten theils die Aufforderung an das Volk, sich zu bessern, theils die Erwartung einer von Jehovah ausgehenden Läuterung desselben in die Bilder einer Waschung, die es an sich selbst vollziehen sollte (Jes. 1, 16.), oder einer Reinigung, einer Besprengung mit Wasser, die Gott mit demselben vornehmen werde (Ezech. 36, 25. 37, 23.; Zach. 13, 1.). Diese prophetischen Bilder nahm später der Täufer Johannes beim Wort, indem er zur Vorbereitung auf das nahende Messiasreich nicht nur innerlich Sinnesänderung und äußerlich das reuige Bekenntniß der bisherigen Sünden verlangte, sondern zu beidem noch den anschaulichen Act einer Untertauchung der Bußfertigen im Jordan (βάπτισμα) fügte." Der sonderbare Uebersetzer dieses Buches aus dem Deutschen ins Deutsche, Philalethos, der sich im zweiten Bande Philalethes nennt, wird von jenem zweideutigen „beim Worte nehmen" wohl den richtigen, bei dem im Leben Jesu Gesagten bleibenden Sinn wiedergeben, wenn er Bd. 2. S. 238. schreibt: „Was aber die Propheten bloß bildlich geredet hatten, das nahm Johannes der Täufer später wörtlich." Aber auch in der kirchlichen Auffassung wird wohl im Allgemeinen dem Täufer mehr pharisäische Buchstäblichkeit beigelegt, als wahr ist.

Daß Johannes bei seinem Ausspruch vom Lamme Gottes die Weissagung Jes. 53. im Auge hat, ist nicht zu bezweifeln. Dann folgt aber, wenn er in jener aus dem Gefängniß an Jesum geschickten Anfrage unterstellt, die geweissagte Erniedrigung des Lammes sey jetzt zu Ende, und es müsse gewaltiger und brausender, mehr bis zu seinem Gefängniß schallend, mit der Fegung der Tenne Israels zugehen, daß er sehr spiritualistisch interpretirt hat. Mag seyn, daß er eine dynastische Beziehung in die Erklärung der Worte hineingezogen und sie gedeutet auf die lange Verwerfung des davidischen Hauses; wenn aber Johannes mit der bisherigen Niedrigkeit und Verborgenheit Jesu die doch deutlich ins Persönliche gehende Zerschlagung und Verkennung des Messias, so wie Verwundung und sein Todtseyn hat für erfüllt ansehen können, dann ist der Mann so wenig ein platter Buchstäbler gewesen, daß er in seinem Spiritualismus sehr weit über den prophetischen Buchstaben, viel zu weit hinausgegriffen hat. Ja, wie

viel Mittelglieder geistiger Erfassung hätten selbst nach jener Hypothese über die Herleitung der Johannistaufe dazwischen treten müssen, ehe aus den prophetischen Stellen Johannes seine Taufe im Jordan herausgezogen und fertig haben konnte! Warum leitet er nicht eine Taufe von Ort zu Ort, von Haus zu Haus daraus her? Die Vision hat diese Mittelglieder schwerlich hergegeben oder vielmehr ersetzt. Wenn dieselbe auch im Sinne der wahren Offenbarung nicht von Johannes auszuschließen ist, so ist sie doch nach Allem, was vorliegt, als eine sehr sparsam in seinem Leben zur Anwendung kommende zu denken. In den an die verschiedenen fragenden Stände gegebenen Antworten zeigt sich ein einfach sinnender, aus dem natürlichen Zusammenhang in seiner Erkenntniß zum Schluß kommender Geist. Von einem ängstlichen Suchen nach einem Schriftbuchstaben ist hier keine Spur. Abgesehen von einzelnen wunderbaren Offenbarungsmomenten erscheint des Johannes Gewißheit begründet in dem lebendigen Contact seines inneren und äußeren Lebens, der Schrift und der eigenen Contemplation. Der Priestersohn hat gewiß von Kindheit auf die Schrift gewußt, aber dabei hat er sich auch ganz mit der Liebe und Hingebung eines entschiedenen Charakters in die durch die Eltern überkommene Lebensform eines Nasiräers eingelebt. Warum glaubt man dem Manne nicht, wie er sich als die Stimme eines Predigers in der Wüste bezeichnet? Ist das aber sein Ideal geworden, weil er es in der Schrift fand? Offenbar, nachdem der Geist einen solchen Mann in ihm ausgewirkt, findet er sich in der betrefflichen prophetischen Stelle wieder. Das ist kein pharisäisches Haschen nach einem biblischen Wort, auch kein Schein der Demuth im Namen; sondern weil diese Bezeichnung gerade das Wesen seiner Erscheinung bezeichnet, kommt er dazu, sich diesen Titel zu geben. Gewiß will er ein schriftmäßiger Prediger seyn, aber überwiegend ist er ein Prediger der Wüste.

Wenn nicht die Mönche, hätten Rousseau und Bernhardin von St. Pierre mit ihren Reformationspredigten von der Wüste dem Verständniß zu Hülfe kommen sollen. Mit dem Schriftglauben ist bei Johannes eine Naturmystik eng verbunden. Dadurch tritt er nicht aus dem prophetischen Offenbarungsbezirk; denn das alte Testament hat auch seine großartige, heilige Naturanschauung.

Ich mache ihn damit auch nicht zu einem Essener; denn wenn er auch von dieser Secte mag berührt worden seyn, so ist er doch als ein orthodoxer Priestersohn ihr selbständig gegenüber stehen geblieben. Es beleben sich uns erst die von dem Manne vorhandenen geschichtlichen Züge, wenn wir entschieden aufhören, denselben als einen brütenden, in die Einöde gegangenen Pharisäer anzusehen. Hier, in der Wüste, hat er nach seinem von Gott verordneten Nasiräerberuf gewandelt auch als in einem Tempel, den sich Gott außer dem Tempel zu Jerusalem im heiligen Lande geweiht hatte. Das Leben des Johannes erscheint als ein so bestimmt umschränktes, in seinem Kreise so consequent durchgeführtes, daß ich meine, die die einzelnen Factoren nur bestimmt ins Auge fassende Combination kann nicht wohl fehlgehen. Der entschiedene Charakter mußte das ihm zum heiligen Beruf gemachte Nasiräerthum in seiner vollen Consequenz haben, würdig der göttlichen Verordnung vor seiner Geburt und des heiligen Dranges messianischer Erwartung, die er von seinen Eltern überkommen. Wohin mußte aber das ihn, den Priestersohn, bringen?

Es ist schon vielfältig erfahren worden, wie ein Edelmann seinen aristokratischen Sinn, seine Familiengewohnheiten und Ansprüche in ganz umgewandelten Verhältnissen, selbst im Mönchskleid und in der Demokratenmütze nicht verleugnet. Johannes kann es nicht vergessen haben, daß er mit dem Weihrauchfaß bis zum Vorhang des Allerheiligsten seine vornehme Stellung haben und mit dem Opfermesser sich alles Fett des Landes zugänglich machen und im heiligen Leinrocke die höchsten Dienste für sein Volk thun sollte. Das Alles hat dem Nasiräergelübde weichen müssen, nicht als einer Erniedrigung, sondern als einem noch auserwählteren Stande. Es lag ihm also nahe, sich den Priestern zu Jerusalem zu parallelisiren, ja sich in einer Ueberordnung über denselben zu schauen und zu einer Kritik und Opposition gegen die augenblicklichen Zustände des Priesterthums, wie des Volkes sich berufen und gedrängt zu fühlen, wie der Mystiker im mittelalterlichen Kloster gegen die Hierarchie, der Mönch gegen den Weltpriester leicht zu stehen kam, wenn er nur das geistige Zeug zu einer solchen Opposition in sich trug. Von seinem donnernden Wort gegen die Pharisäer hat er auch die Priester nicht ausge-

schlossen. Ja, die vielleicht nicht ohne Absicht auf seinen Stamm aus Priestern und Leviten gebildete, vielleicht als Peerscommission zu fassende Gesandtschaft (Joh. 1, 19. und 25.) tritt auf wie in dem verletzten Gefühl, daß er nicht bloß durch Predigen, sondern vielmehr durch die gottesdienstliche Taufhandlung sich einer Neuerung und eines Eingriffs in ihren heiligen Dienst schuldig mache, die doch nur dem Messias selbst offen gegeben seyen. Ist dem Manne das Bewußtseyn klar aufgegangen, wie ihm sein Nasiräerthum als eine höhere Lebensordnung das Heiligthum der Natur so aufgeschlossen, daß selbst die dem Unreinen so nahen und darum wohl ungeachtet der Gestattung (3 Mos. 11, 22.) wenig beliebten Heuschreckenarten eine auserlesene Speise für ihn sind: so ist es ins Licht gestellt, in welchem nachdrücklichen Sinne er sich die Stimme eines Predigers in der Wüste nennen kann.

Die Natur enthält zwar die niedere Vorstufe zu den höheren Offenbarungen in der Menschenwelt, aber aus der diese verkennenden und augenblicklich hindernden menschlichen Gesellschaft treibt es den ringenden und sehnenden Propheten an ihren stillen Busen zurück, den Muth sich zu stärken und neue Aufschwünge zu gewinnen. Hier sammelt sich das Herz in der Stille und findet in den Urstätten der Schöpfung von den Unarten und Schlechtigkeiten der Zeit nicht erschöpfte und entweihte Dinge und Kräfte, die wenigstens dem sein Echo suchenden Gemüthe als Sinnbilder zu der in und für die Menschenwelt erwarteten neuen Ordnung dienen. Denn nicht die Wüste selbst hat Johannes gepredigt, wie Rousseau und seine an der Civilisation verzweifelnden Anhänger, sondern nur ihre Sinnbilder. Hier hat Johannes an eine andere Ordnung denn die bisherige glauben gelernt. Diese Wirklichkeit hat ihn aus dem pharisäischen Geleise heben helfen. Von hier aus sind seiner Ahnung die Gegenbilder der alten Zeit wenigstens von fern greifbar geworden, so daß er die neue Combination des Gesetzes und die neue Kraft der Gemüther in Beobachtung desselben in den Sinnbildern aus der Wüste, unter deren Beihülfe ihr nahes Eintreten sich ihm gespiegelt hatte, ins Land hinaus predigen kann. Denn es ist nicht zu übersehen, nicht in Kübel und Becken, nicht in Cisterne und kleinem Bach oder Teich hat Johannes seine Taufe angefangen, sondern im Jordan. Der Jordan war

aber eins der gewaltigsten Naturspiele im heiligen Lande, an dem nicht bloß das Reinigende seines Wassers, sondern auch die unaufhaltsame Kraft seiner immer neu aus wundersamen Quellgründen sich dahin wälzenden Strömung dem starken Charakter des Gottesmannes Symbol gewesen ist. Daß Johannes ungeachtet des damals über seinen Quellen stehenden Panheiligthums, ungeachtet des ethnisirenden Tiberias, das sich in seinen Wellen spiegelte, sich den durch Naturgeheimniß und Erinnerung der Väterzeit für ihn geweihten Fluß nicht verleiden ließ, zeigt, wie wenig er ein Pharisäer in seinem Eifer war, welche Seite Herodes auch wohl etwas aus der Erscheinung des Mannes herausgespürt zu haben scheint.

Nach dem Johannes gewiß vorschwebenden Vorgang eines Propheten früherer Zeit, der einen aussätzigen Heiden als zu einem Glaubenszeichen hat in den Jordan gehen heißen, um die Kraft des in Israel vorhandenen prophetischen Wortes und Geistes zu erfahren, nimmt er auch den Jordan zum heiligen Werkzeug, um die ganze Kraft seines ein Neues verkündenden und einleitenden Amtes zu bekunden und mit aller Macht die Menschen in seine Mitleidenschaft hereinzuziehen und thatsächlich in die ihm klar und gewiß gewordene Idee von dem nahen Kommen des Reiches Gottes hineinzudrängen. Dürfen wir auch nicht vergessen, daß wir auf dem Boden divinatorischer Combination stehen, so müssen wir doch die Linien zwischen den geschichtlich gegebenen Puncten weiter durchzuziehen versuchen. Die Verdunkelung, in welche man das Bild des bedeutenden Mannes hat gerathen lassen, die Verkennung, die man sich, auch auf bloße Combination und Herleitung seiner Taufe aus prophetischen Stellen, hat zu Schulden kommen lassen, gaben mir volle Befugniß dazu.

Unter der Ausarbeitung dieser Untersuchung lasen wir in einem weit verbreiteten politischen Blatte unserer Provinz die als ziemlich allgemein bekannt angesehene Bemerkung: „Bekanntlich haben alle Orientalen eine ganz besondere Vorliebe für sprudelndes, klares, plätscherndes Wasser. Das Murmeln der Quellen, das melodische Rauschen der Cascaden nährt ihren Hang zu beschaulichen Träumereien.“ Dem Manne im kameelhaarenen Gewande ist das Bad aber gewiß auch doppelt und dreifach natürliches Bedürfniß

gewesen. Bei dem von seinem Nasiräerthum durch und durch erfüllten Manne ist die Erfahrung, wie er sich jedesmal erquickt und gestärkt aus den Jordanfluthen erhoben, gewiß nicht aus dem frommen Spiel der Gefühle geblieben. In Jerusalem würde er dagegen sich und seinen Priesterrock im Tempelzuber zu waschen gehabt haben. Daß bei dem erquickten, gehobenen Gefühl in der freien Natur dem heiligen Einsiedler mit den männlichen Glaubenserwartungen die aaronitischen Vetter zu Jerusalem, wenn ich einmal den Th. Münzer'schen Ausdruck gebrauchen darf, „geistloses, sanft lebendes Fleisch" schienen in der abwartenden Ruhe, in welcher sie von Jahr zu Jahr ihren Priesterrock anzogen und wieder wuschen, ist keine zu kühne Vermuthung. Heißt das etwa dem großen Manne zuviel Nachdenken beilegen, wenn ich unterstelle oder vielmehr den bestimmt genug umschlossenen Gedankenkreis des Täufers dahin auslegen muß, daß er, der Priestersohn, erfüllt von den prophetischen Gedanken, die gewaltigen umfassenden Wasserströmungen des Jordan zum Symbol der Einladung des ganzen Volkes nahm und so die allgemeine Waschung in dem auch von Gott bestellten Wasserbecken der Natur den beschränkt und zu schwachherzig betriebenen levitischen Reinigungen zu Jerusalem gegenüberstellt? Wie beim Turnen der Uebergang von dem physischen Gebiet auf das ethische und nationale sich begeben, so ist etwa ähnlich der Verlauf bei der Entstehung der Johannistaufe zu denken. Griechenland rang nach Schönheit, Deutschland nach Kraft, Israel nach Reinigung.

Es wird kaum nöthig seyn, die Bemerkung hinzuzufügen, daß, wenn ich geltend zu machen suche, wie unter dem lebendigen Zusammenwirken der prophetischen Zeugnisse, des Charakters Johannes des Täufers, seines Standes- und Stammesgefühls und der Eindrücke des Schauplatzes seines Nasiräerlebens sich die Fackel des in ihm strahlenden Lichts gebildet habe, — es nicht mein Gedanke ist, das Offenbarungsmoment, die Auffassung der Evangelien, daß dieses Licht erst mit dem Funken höherer Offenbarung seine eigentliche Zündung gefunden, zu verleugnen. Nur die ethische Stellung des Gottesmannes zur Taufe ist klar zu machen und sicher zu stellen. Die Taufe ist sein Werkzeug, und nicht er das geistlose, unverständige Werkzeug der Taufe. Die in

ihm lebendig gewordene Idee, den von Gott empfangenen Impuls gibt der Mann so kräftig weiter. Darauf weiset uns auch die Stelle Matth. 11, 7., wo der Heiland den Täufer in Gegensatz zu dem von dem Winde hin und her bewegten Rohr setzt. Wie bei den zwei andern Fragen Jesu die Beziehung auf die wirkliche Kleidung des Täufers und auf die wirklich angeregte Frage nach seiner prophetischen Stellung offenbar ist, so liegt auch bei der ersten Frage ein allbekannter Umstand aus seinem Auftreten zu Grunde. Das wirklich im Wasser stehende, im Bette des Flusses am Ufer wachsende Rohr ist als tertium comparationis zu denken. Das lebendige Bild noch bei dem Volke voraussetzend und darum auf die Frage keine Antwort gebend, ruft Jesus die noch frische Erinnerung an die leibhafte Erscheinung des Johannes wach. Die imponirende Stellung des Gotteshelden, wie sie ihn gesehen haben, kühn vorgeschritten in die Fluthen des Jordan, die ihn so wenig wie das hin- und hernickende Rohr in ihrer Gewalt haben, daß er vielmehr sie fromm herrschend in seinen Dienst genommen, ja, wie sie die Kraft des Mannes gefühlt, als sie zum Zeichen des Eingehens in seine Bußgefühle und Gottesreichsideen sich unter seine mit dem Jordan gewappnete Hand beugten, ist in Aller Gedächtniß. Johannes widerspricht so wenig vor der jerusalemischen Commission, als vor seinen über das Taufen der Jünger Jesu sich beschwerenden Jüngern, daß seine Taufe als ein persönliches Autoritätüben, als ein Fortpflanzungsmittel dessen, was er empfangen, von ihm angesehen sey. Er leugnet das nicht, sondern sagt nur, daß noch höhere Autorität so wenig damit verletzt, daß deren Kommen vielmehr gerade von ihm laut bezeugt sey. Nach ihm mit seiner Wassertaufe werde der kommen, der mit den höheren Elementen des Geistes und des Feuers taufen werde. Nach dem ursprünglichen hebräischen Ausdruck stellt Johannes hier in seiner Gedankenbildung der von ihm in Anwendung gesetzten Naturkraft des Wassers die andern gewaltigern und feinern Naturkräfte des Windes und des Feuers gegenüber. Man sollte in dieser Darstellung das neben dem biblischen in Johannes wirkende naturalistische Element nicht verkennen. — Strauß' Auffassung könnte es allerdings erklären, was Johannes von sich sagt, daß er kein Prophet sey, aber auf

die Wendung, die der Heiland der Sache gibt, daß Johannes mehr denn ein Prophet sey, ist dieselbe eigentlich ein Hohn. Nach unserer Auffassung erklärt sich beides; denn Johannes hat ihm gegebene Dinge und Verhältnisse seinerseits so einfach und aufrichtig genommen, daß es ihm fast nicht denkbar ist, wie er anders hätte seyn und werden sollen. Während weder die besondern Merkmale der handelnden, noch der predigenden oder schreibenden Propheten an ihm so hervorgetreten sind, daß er sich in dem alten geschichtlichen Sinn, nach der Auffassung, die er geltend wußte oder in seinem Ernst sich davon machte, einen Propheten nennen mochte, finden sich an ihm die allgemeinen Merkmale des schon nahe neutestamentlichen Prophetenthums, das Jeder in der gläubigen Benutzung und höheren Beziehung der überkommenen Verhältnisse zu üben hat.

Ich muß noch Einiges, was wir von Johannes wissen, herziehen, um das Zutreffen meiner Auffassung nachzuweisen. Wie Johannes aus der Wüste, d. h. aus dem Standpunct der ungebildeten, aber auch unverbildeten Natur spricht, läßt sich durch seine Reden nachweisen. Was er Joh. 3, 29. von den bräutlichen Vorgängen sagt, ist eine freie Hineinstellung des Natürlichen in die Gesittung; denn der Ausdruck hat etwas Derbes an sich. Was ist aber das Derbe anders, als ein kühnes, freimüthiges Geltendmachen des Natürlichen? — Was Johannes ferner von den zwei Röcken sagt (Luk. 3, 11.), haben wir im Contert der Offenbarung und ganzen Schrift ganz Recht als Empfehlung der Barmherzigkeit zu verstehen. Communistisch ist dieser Ausspruch darum nicht, weil Johannes kein System abgeschlossen hat. Aber das läßt sich nicht leugnen, die Regel hat sich ihm — systematisch zu reden — mehr ergeben aus der Güterlehre, als aus der Tugendlehre. Die Regel steht mehr auf der Natürlichkeit, auf dem natürlichen Gebrauch des Rockes, als auf dem Motive des Mitgefühls, wenigstens ihrem Ausdruck und ihrer Auffassung nach. Die von der natürlichen Schicklichkeit und Möglichkeit ausgehende Darstellung überwiegt.

Zu Anfang seines Auftretens hat der Heiland die von Johannes ausgehende Volksbewegung nicht allein fortschwingen, sondern auch durch die Seinen weiter pflanzen lassen. Denn der

Charakter der Uebergangstaufe seiner Jünger bleibt johanneisch. Zum Beweise dient, daß Jesus selbst nicht tauft. Wie er später das Zeugniß des Johannes geltend macht und seine Anerkennung aufrecht hält und fortsetzt, um sich selbst auf dieses Zeugniß hin beim Volke geltend zu machen, so auch steht es um dieses Wirken der Jünger am johanneischen Werk. Es ist nur indirect ein Wirken für ihn, den von Johannes anerkannten Christus. Aber die Anschauung muß klar bleiben: die Taufe in ihrer ersten Entstehung ist nicht eine von Christo ausgehende Bewegung, sondern eine Bewegung auf ihn hin gewesen. Die heilige Fluth, den empfangenen geistigen Wellenschlag pflanzte derjenige, der Johannis Zeugniß als wahr erkannt, auf Andere weiter, und mag auch das von den Jüngern Jesu nicht verschwiegen worden seyn, daß der von Johannes Bezeugte Jesus sey, so war es doch im Allgemeinen ein Glauben um Johannes willen, ein Eingehen auf sein Zeugniß, dem sie mit ihrer Taufe Vorschub leisteten. Je mehr aber dieser erste Impuls in der Volksbewegung aufhört vorzuschlagen, je mehr er sich äußerlich ausgewirkt hat, und die Erscheinung Johannis vor der Erscheinung Jesu verschwindet, und der Heiland, ohne Johannis Ansehen zu nahe zu treten, das Werk in die Hand genommen hat, um so mehr verschwindet auch die Uebergangstaufe. Es kommt darauf an, ob wir uns die Taufe richtiger unter der Form prosaischer Besonnenheit, oder unter dem Typus eines den Einzelnen fortreißenden Volkssturms zu denken haben. Der Auswanderungstrieb kann wie eine Sucht über eine Gegend kommen. Das weltliche, fleischliche Element, das in der Taufbewegung mitaufgerührt worden, mußte sich abklären. Der monarchische, von dem allein Heiligen ausgehende Charakter des Reiches Gottes, vor dem alle Zwischenautorität verschwindet, tritt auf die Bahn. Die Wahrheit der Worte: „ohne mich könnt ihr nichts thun", und: „ihr habt mich nicht erwählet, sondern ich habe euch erwählet", soll sich bis zum Kreuze auf Golgatha in immer höherer Fülle und Steigerung darstellen.

So ist demnach der Taufe eigentlich handelndes Subject, so weit unsere Betrachtung jetzt reicht, nicht der Herr selbst, sondern der auf den Herrn damit hinweisende und hinwirkende Knecht und Jünger gewesen. Ist das nun mit der nach der

Vollbringung des Heils hervorgetretenen eigentlich christlichen Taufe im Grunde anders geworden? Abweichend von der allgemein geltenden Ansicht habe ich schon oben mein offenes Nein auf diese Frage geantwortet.

Daß ich dabei Sacrament des Herrn und Sacrament der Kirche in dem Sinne des nur relativen Gegensatzes verstehe, ist auch wohl schon deutlich genug gesagt. Der Herr hat gewiß in beiden ein Verhältniß zum Gläubigen. Wenn er zu den Jüngern sagt: „ohne mich könnt ihr nichts thun", so kann dieß freilich in einem mehr als monarchischen, so zu sagen, in einem so despotischen Sinne verstanden werden, bei dem R. Rothe Recht hätte, daß es eigentlich keine Kirche geben solle, und meine Entgegensetzung sich allerdings in Nichts auflösen würde. Aber wie wir das Wort verstehen, daß allerdings die strenge Monarchie des Heilandes darin gesetzt ist, aber dem Thun der Jünger eine in der Ueberwaltung desselben bleibende Stelle, ihrer Individualität auch wieder eine freie Entwickelung und relative Selbständigkeit gelassen, muß zwischen Abendmahl und Taufe ein Unterschied gemacht werden. Sie verwirklichen beide ein inneres Verhältniß des Herrn zum Menschen in Handlungen und Ausdrücken des wirklichen Lebens. Es ist ihnen auch noch ein Anderes gemeinsam, daß sie, in die Hände der Jünger gegeben, ein Verhältniß der Einzelnen zur Jüngerschaft bezeugen. Während aber in dem Einen die relative Selbständigkeit und Entwickelung, die der Jüngerschaft gelassen, dem Nullpunct nahe im Bewußtseyn zurücktritt, steht bei der heil. Taufe nicht bloß in klarem Bewußtseyn, sondern im Vordergrund des Bewußtseyns: durch diesen Dienst des Jüngers auf seine Aufnahme hin werde ich eingeführt in die Gemeinschaft des Herrn. Abwesend kann ich einen Dritten anweisen, nach Befund und Einsicht in meinem Namen mit einem Andern abzuschließen; ich kann aber auch durch einen verschlossenen Brief, dessen Ueberbringer der Dritte ist, mit jenem Andern in directe Beziehung treten. Wie es sich um die Vollziehung des ersten Verhältnisses zu ihm handelt, hätte Jesus bei der Einsetzung der heil. Taufe bloß sagen können: „wer da glaubet", aber daß er hinzusetzt: „und getauft wird", sichert dem taufenden Jünger die hervortretende Stellung als Regel. Was hat es auch sonst auf

sich, daß wir bei der heil. Taufe sagen: ich taufe dich, während beim heil. Abendmahl das Ich des Austheilenden nicht also hervortreten darf, und die Absolution, in der es hervortritt, als ein vom heil. Abendmahl geschiedener, die Taufe eigentlich erneuernder Act angesehen wird? Es ist keine Zufälligkeit, daß beim Einsetzen des heil. Abendmahls der Heiland jedem Einzelnen den Bissen Brod reicht und beim Kelche, der offenbar sachgemäß circulirt hat, mit dem ausdrücklichen „trinket alle daraus" das Verhältniß der persönlichen Ueberreichung zwischen sich und dem nehmenden Jünger gesichert hat. Dort nun ist der Jünger nicht, wie bei der Ueberreichung des Kelches, zu einem bloßen passiven Ueberreicher, sondern zu einem selbständig Handelnden erhoben. Auch ist es keine müßige Bemerkung in der Schrift, daß Jesus nicht selbst getauft habe. Diese für das klare Bewußtseyn sich leicht in die Gewohnheit und den allgemeinen heiligen Eindruck verlierenden Besonderheiten glaube ich nur hervorheben zu dürfen, um sofort Anerkennung zu finden.

Es ist die Bemerkung schon gemacht worden, daß die Zusammenstellung von Abendmahl und Taufe, wie wir sie durch das Wort Sacrament befestigt haben, den Aposteln so wenig geläufig sey, daß sie im neuen Testament gar nicht vorkomme. Mag es seyn, daß der Apostel (1 Korinth. 1, 13.) mit der Frage: ist denn Paulus für euch gekreuzigt? die er vor die Frage: oder seyd ihr in Pauli Namen getauft? setzt, dem Gedanken nach diese Zusammenstellung thut; Aussprüche wie „Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe" deuten doch immer auf eine Abendmahl und Taufe mehr trennende Anschauung. Daß bei dem lebendigen Quell der Wahrheit die Offenbarung der Reichsordnungen Gottes die Reihenfolge der Paragraphen unserer Dogmatiken nicht eingehalten und die Stiftung der heil. Taufe hinter die Stiftung des heiligen Abendmahls zu stehen gekommen, ist erklärlich, aber daß die Taufe erst nach der Auferstehung gestiftet worden, ist für die gewöhnliche Auffassung unerklärt. Es muß aber doch seinen Grund haben. Denn das Werk des Herrn auf Erden ist im Allgemeinen mit seinem Sterben abgeschlossen gewesen. Am Kreuze hat er der Welt den großen Abschied: „es ist vollbracht"! zugerufen, wie er im hohenpriesterlichen Gebet (Joh. 17, 4.) das Werk, das er auf

Erden thun sollte, für vollendet erklärt hat; dasselbe bezeugen auch seine verschiedenen Erscheinungen nach der Auferstehung. Petrus sagt von denselben (Apostelgesch. 10, 40. u. 41.): „Denselben hat Gott — lassen offenbar werden nicht allem Volke, sondern uns, den vorerwählten Zeugen von Gott." Für Alles, was er vor seinem Leiden außer der Jüngerschaft auch der Welt direct zu zeigen und zu sagen gehabt, sind diese Erscheinungen nicht. Für die Welt ist er vielmehr geschieden und ist und bleibt er ein Jenseitiger. Nur mit den Seinigen hat er in geheimnißvoller Anziehung Gemeinschaft aus seinem himmlischen Zwischenzustand. Die Welt kann ihn anders nicht mehr haben, als durch die Vermittelung der Jünger. Die Welt und die Jüngerschaft stehen schon in durchgeführtem Verhältniß unterschieden ihm gegenüber. Es hat Alles seine abgemessene Stellung, seine abgewartete Stunde in dem ganzen Leben des Herrn. An Ideen des heil. Abendmahls hat er früher in seinen Reden angestreift, aber eingesetzt hat er es erst in dem Augenblicke, wo die testamentarische und höchstliebende, die nationale und biographische Angemessenheit zugleich eintraf. Und der Moment der Anordnung der heil. Taufe sollte verpaßt gewesen seyn, daß sie — die nach der gewöhnlichen Auffassung in eine Zeit gehörte, wo er, abgesehen von einer schon vorhandenen, durchaus anders gestellten Jüngerschaft, der Einladung und Aufnahme in seine Gemeinschaft eine seine directe Gutheißung enthaltende Bezeugung naturgemäß noch geben konnte — in der Auferstehungsperiode, wie in einem Nachtrag und Postscriptum, hätte nachgeholt werden müssen? Denn dieser Abschnitt ist sonst dem gewidmet, der Jünger Glauben wieder aufzurichten und weiter zu führen und sie zuzurichten zu der nun ihnen zugefallenen Stellung, in der sie auf ihre Hand das heilige Wort der Welt gegenüber tragen sollten. Was den wieder aufathmenden Jüngern auch subjectiv neu vorgekommen seyn möchte, objectiv finden wir nichts Neues mehr zu dem Werk des Herrn hinzugethan, in dem Sinne, daß die Jünger es nicht, wie der Herr es ihnen gesagt, durch den es von dem Seinen nehmenden heil. Geist hätten selbst finden müssen. Die Taufe macht nur dann keine Ausnahme, wenn wir sie als das Werkzeug der Jünger ansehen, wodurch sie den von dem Herrn empfangenen

Auftrag, Impuls und Antheil an einem neuen Leben von sich aus weiter geben. Der Heiland hat das Aeltestenamt nicht persönlich gestiftet und die Jünger auch ohne Befehl gelassen, wie sie bei ihrem Abschied aus der Welt ihre Stellen ausfüllen sollten. Ja, die Worte Petri zeigen, daß ihnen kein ausdrücklicher Befehl gegeben war, die zwölfte Apostelstelle wieder zu besetzen. Wie bei der Anordnung des Diakonenamtes, haben sie auf ihre Hand im Geiste und Sinne des Herrn hierin gehandelt. So hätte der Heiland es der Sache nach auch mit der Taufe gehen lassen können. Aber er ist der Schwachheit der Jünger in einem so allgemeinen, gleich bei den ersten Schritten, die sie thun sollten, nöthigen Stücke zu Hülfe gekommen. Jedoch ist durch die Zeit der Stiftung die Grenzlinie, über welche sie schon hinausfällt, genugsam bezeichnet. Sie gehört der secundären Ordnung, dem Jüngerwerk schon an, mit welchem diese in relativer Selbständigkeit der Welt gegenübergestellt sind. Nur so ist es zu begreifen, daß die Anordnung der Taufe in diese Zeit des Uebergangs aus dem Jüngerthum ins Apostelthum fällt. Verschmähen wir diese Zurechtweisung und Orientirung durch die Geschichte nicht.

Wir kommen nun aber erst zu dem andern geschichtlichen Puncte, an dem unsere Ansicht ins volle Tageslicht tritt. Selbst wer mich im Vorigen spitzfindig nennen wollte, wird eingestehen müssen: die Frage, ob die Apostel sich unter einander und den Apostelgesch. 1. genannten 120 oder den 1 Kor. 15. genannten 500 Brüdern die christliche Taufe ertheilt haben, ist von der offenbarsten Bedeutung. Lukas sagt Apostelgesch. 2, 41. unzweideutig προσετέθησαν von den 3000. Die Zahl der Hinzugekommenen wird offenbar gegenübergestellt den Apostelgesch. 1, 15. Gezählten, die nicht erst durch die Taufe beigetreten. Calvin sieht es so an und erklärt es aus der Einerleiheit der Johannis- und Jesutaufe, verwickelt sich aber damit in den unauflöslichsten Widerspruch mit Apostelgesch. 19., wo Paulus die Johannisjünger nochmals tauft. Martensen versteht es auch so, daß die Apostel sich selbst nicht getauft haben. So kommt für die gemeine Auffassung das nicht geringe Paradoxon heraus: gerade die Hauptchristen, die den Grundstock der Kirche bildenden Christen sind nicht getauft worden. Das kann nicht aus Noth geschehen seyn,

sondern weil sie nach der Weisung des Geistes die Taufe nicht haben konnten, noch sollten. Diese Thatsache darf nicht vertuscht oder ruhig ohne gehörige Erklärung gelassen werden.

Der Heiland hat schon vor seinem Leiden von seinen Jüngern gesagt, sie seyen nicht mehr von der Welt. Durch sein Sterben ist die Kluft, die sie von der Welt scheidet, in ihrer vollen Tiefe befestigt worden. Die Frage, ob sie sich mit der Taufe könnten taufen lassen, womit der Herr getauft werden mußte, haben sie, wenn auch in wankender Schwachheit, bestanden. Es ist etwas, darum der Heiland sie selig preiset, daß sie bei ihm haben ausgeharret bis zuletzt in seinen Anfechtungen. Das hohenpriesterliche Gebet zeigt, welch' einen Werth der Heiland darauf legt, welche Folgen für alle Zukunft er daran knüpft, diese kleine Heerde zu haben, die auch mit seiner, des Hirten, Zerschlagung sein bleibt. Ich rufe hiermit die Uranschauung der Schrift in klares, bestimmtes Bewußtseyn, daß der Heiland im Augenblick der Vollbringung des Heils nicht ohne Gemeine gewesen, das leidend handelnde Subject nicht ohne die Versöhnung gleich unmittelbar empfangendes Object. Im entscheidenden heiligsten Augenblick der Weltgeschichte empfängt Jesus nicht nur als außerordentliche Gabe den Schächer, die ganze Kraft seiner Mittlerschaft thatsächlich an ihm zu zeigen, sondern das ordentliche Häuflein der Seinen reißt er unmittelbar weiter mit sich aus dem Verband der Welt. Durch das Mitdurchmachen dieser Katastrophe ist die Stellung der Jünger und derer, die mit ihnen unter dem Kreuz treu blieben, einzig in der Kirche. Sie sind nicht durch Menschenhand getauft, sondern mitgetauft worden durch die Taufe, damit ihr Meister sich hat taufen lassen. Dadurch sind sie der erste feste Kern der Kirche geworden. Diese Stellung ist eine Thatsache, die nicht erst durch eine menschliche Aufnahme in die Kirche wirklich gemacht werden konnte. Am Pfingsten sollte sie vor ihnen, wie vor Himmel und Erde, offenbar werden. Gerade so hat der Heiland sie bei der Anweisung zu taufen aufgefaßt; gerade weil sie schon geworden waren, sollten und konnten Andere durch sie werden. So haben die Jünger ihn verstanden und sich unter einander und die früher schon Glaubenden nicht getauft. Diese geschichtliche Erkenntniß sollte längst der unklaren Ansicht von der Taufe

den Todesstoß versetzt haben. Denn was bleibt durch dieselbe stehen? Unser Satz, daß die Taufe das Sacrament der Kirche sey. Wäre sie nämlich der heitige Lebenscanal, durch welchen der Herr direct an jeden Christen herantritt, und nicht die Kirche, um das schon in ihr vorhandene Leben weiter zu geben, um, so zu sagen, mit dem schon in ihr ausgeschworenen Heilsstoff weiter zu impfen, dann hätten vorab die Apostel durch diesen von dem Herrn seiner directen Einwirkung noch vorbehaltenen Durchgang heiliger Versiegelung durchgehen müssen. Daß sie es anders gethan haben, zeigt unwiderleglich, daß sie die Taufe verstanden haben als das Wahrzeichen, bei dem sie ihrestheils nimmer passiv, sondern nur activ werden sollten, womit sie als die schon vorhandene Kirche Andere zu ihres Gleichen zu cooptiren hätten. Darnach handeln die Jünger seit dem ersten Pfingstfest, wo Petrus der erstaunten Menge erklärt, sie könnten werden wie sie, sie könnten haben, was sie selbst haben, wenn sie sich von ihnen taufen ließen.

Das sind wahrlich keine geschichtlichen Spitzfindigkeiten, sondern wir stehen mit dieser Erkenntniß auf der Höhe einer anwendungsvollen Wahrheit. Ist die Taufe so bestimmt Organ der Jüngerthätigkeit, so ist sie der Kirche als ein Werkzeug in die Hand gegeben, das nach der veränderten Stellung der Dinge und nach der Lage des Werkes, das die Kirche in Angriff zu nehmen hat, der Wandlung mehr oder weniger unterworfen ist. Wie der Sabbath um des Menschen willen da ist, so trägt die Jüngerschaft auch die Taufe, und nicht umgekehrt. Sie ist als das dienende Kleid dem Jüngerkörper also angefügt, daß keine Frage ist, ob es sich nach den verschiedenen Wendungen und Aufgaben der Kirche verschiedentlich spannen und heben und schürzen lassen dürfe. Hier liegt der geschichtliche und sachliche Grund, auf den die Rechtfertigung der Kindertaufe aufzubauen ist. Das Moment, das Joh. 20, 23. so stark hervortritt, daß die Verwaltung der nun vorhandenen Vergebung der Sünden von dem Herrn nicht in eine objectiv starre Regel gebunden wird, sondern dem unter dem heil. Geist stehenden subjectiven Rechtfinden der Jünger anheimgegeben wird, gilt von der heil. Taufe gleich sehr. An dem „das ist" beim heil. Abendmahl hat man sich schon viel zu sehr die Augen blinzlich gesehen. Wir glauben gezeigt zu haben, wie

viel irreführender es noch werden muß, wenn man sich an der Aufeinanderfolge von Taufe und Lehre die Augen verstiert.

Dieser freien richtigen Auffassung der Taufe hat die Führung der ersten Gemeine durch den heil. Geist schon geschichtlich die Bahn geöffnet. In der Entwickelungsgeschichte der apostolischen Taufe bildet nämlich die Bekehrung des heidnischen Hauptmanns Cornelius eine bedeutsame Epoche. Bisher war kein Nichtisraelit getauft worden, denn der Kämmerer aus Mohrenland ist nicht als Heide zu betrachten. Sofern zur Vollendung der allerersten apostolischen Christen die sich in mehr oder weniger wundervollen Verzückungen bezeugende Gabe des heil. Geistes gehörte, waren sie bis zur Taufe auch innerlich noch nicht fertig. Denn durch die Taufe empfingen sie diese erst. Auf Cornelius ist aber, ohne daß er in den alten Bund aufgenommen, ja, was ebenso auffallend, ohne daß er die Taufe empfangen, der heil. Geist gefallen. Das apostolische Wohlverhalten Petri besteht nach der Schrift nun darin, daß er sich nicht durch die allerdings im Buchstaben der Einsetzung gefundene bisherige Observanz irre machen läßt, sondern durch die seiner persönlichen Auffassung und bisherigen Erfahrung voraneilenden Weisungen des heil. Geistes die Ordnung und Reihenfolge bei der Taufe als eine veränderliche erkennt. Es ergibt sich darnach eine nicht starr gleichbleibende Taufpraxis im apostolischen Zeitalter. Das doppelte Verfahren, den schon fertigen und den noch unfertigen Christen zu taufen, stellt sich als unabweisbare, in der Sache liegende Schwankung der apostolischen Uebung neben einander. Ja, was die Baptisten als einzig richtige apostolische Taufordnung wollen feststellen, daß nur die getauft werden sollen, an denen die vollen Zeichen der Wiedergeburt hervorgetreten seyen, ist nicht einmal das älteste Verfahren, sondern erst im zweiten Stadium des apostolischen Zeitalters hat sie sich neben die andere gestellt. Weit gefehlt, daß die Apostel ihre alte Art geändert, tritt dieses Vorkommen, den schon fertigen apostolischen Christen zu taufen, als Ausnahme zwischen die apostolische Regel. Es hätte sonst Veranlassung zu einer solchen Abänderung in der gemachten Erfahrung sich ergeben können.

Was als weitere Demarcation für die richtige Taufpraxis in

der Schrift uns berichtet wird von dem Gange der durch Philippus in Samarien veranlaßten Bekehrungen, soll nicht müßig für uns dastehen. Dieser Armenpfleger hatte getauft, allein der heil. Geist blieb lange hinter der von ihm ertheilten Taufe aus. Darum wird aber nicht ganz zum cornelischen Taufgange übergelenkt, noch dem Philippus unbesonnene Vergeudung des Taufwassers vorgeworfen. Sein Verfahren wird vielmehr von den Aposteln als richtig anerkannt und auch durch den Erfolg vom Herrn bestätigt. Die Apostel gehen selbst nach Samarien und unter ihrer Handauflegung erfolgt die Vollbereitung durch die Gabe des heil. Geistes. Dem Philippus ist kein Bedenken gegen seine Praxis gekommen, und die Apostel haben nicht zur Vorsicht geboten, hinführo die innere Durchbildung abzuwarten. Ihre apostolische Stellung bewährt sich nur auch darin, daß sich die ihnen gegebene Energie des heil. Geistes nicht überall auf gleiche Weise in die äußere Erscheinung überträgt. Aber auch latirend ist für ihre Glaubenszuversicht die Kraft da, die nur die weitere geschichtliche Bewegung erwartet, um durchzubrechen. Das ist die apostolische Besonnenheit, daß sie diese vom ersten kräftigsten Anfang ausgehende, dann aber der Fluctuation der mitwirkenden Dinge sich nicht zu entziehen vermögende strenge Geschichtlichkeit ihrer heiligen Sache festhalten und fern bleiben von aller überspannten Geisttreiberei. So ist die Kirche von Anfang auch in Bezug auf die Taufe auf den verschiedentlich gestalteten geschichtlichen Verlauf gefaßt gemacht worden. Vor und nach, früher oder später, schneller oder langsamer, das sind Zeitkategorien, durch die sich die Apostel nicht haben schwankend machen und ängstlich binden lassen. In der Hand des heil. Geistes sind sie der Taufe Herren geblieben und haben sich nicht durch sie meistern lassen. Nach der Lage haben sie verschiedenes Benehmen bei derselben angenommen und die Grundskizze der Kirche, zum Theil über ihr persönliches Vorherwissen und Verstehen hinaus, auch in diesem Stücke bestellt.

Denn mit der apostolischen Zeit hat die christliche Kirche ihre ganze Entwickelung nicht gefunden. Was feststand, wurde aber festgestellt in dieser principiellen Zeit; was dagegen eine Wandelbarkeit in sich schloß, wurde auch in dem sich geschichtlich ergebenden Entwurf der Kirche durch den heil. Geist irgendwie ange-

zeichnet. Ganze bekehrte Ortschaften, geschweige ganze bekehrte Völker haben die Apostel nicht gesehen; kaum mögen es einzelne ganze Familien gewesen seyn. So lange das Heidenthum oder Judenthum das Ganze der größeren Gemeinschaft des Volkes oder des Ortes beherrschte, konnte nur im einzelnen günstigsten Falle das christliche Familienleben gegen das Mitherrschen oder wenigstens Eindringen unchristlicher Einflüsse als gesichert angesehen werden. Jeder lebendige Organismus hat aber eine gewisse Dehnbarkeit je nach dem nothwendigen Wechsel des Ausreichens und Ausholens. Das Evangelium ist bei aller Stetigkeit von Anfang hierauf angelegt. Jesus, der nicht damit angefangen, die Kinder zu sich zu rufen, erklärte, wo seine Anerkennung unter den Trägern der Kinder so weit zum Wirken gekommen, auch die Kleinen in den Empfang seines Segens miteingeschlossen, und der Apostel lehrt, das Kind habe in der christlichen Familie seine schon specifisch geheiligte Stellung.

In welchem Geleise sollte demnach die Kirche sich fortbewegen, als die natürlichen Gesellschaftsganzen vom Christenthum umfaßt waren, und von ihnen aus der christliche Einfluß statt des bisherigen jüdischen oder heidnischen sich auf die Jugend ergießen konnte? Entweder mußte die christliche Kirche diesen Umschwung wahrnehmen und in die leer gewordene Stelle der andern Lebensmächte eintreten, oder in ihrem bisherigen sporadischen Wirken und Zuwarten in Beziehung auf das Ganze verbleiben. Aber dieses Warten war von den Aposteln bestimmt genug nicht für Normal-, sondern Nöthstand erklärt worden. Wenn das Christenthum in dieser Welt nicht bloßer Individualismus bleiben soll, so waren die auch noch unentschiedene Massen in sich hegenden Gesammtheiten in christlichen Besitz zu nehmen. Sonst mußten die Christen erklären: da doch kein Mensch ohne Religion seyn soll und kann, so müssen die natürlichen Genossenschaften jüdisch oder heidnisch bleiben. Würde dieß zu den eigenthümlichsten Folgen führen, daß z. B. die Christen Gewissens halber für das Fortbestehen nicht bloß jüdischer Synagogen, sondern auch heidnischer Tempel und Opfer, als der naturgemäßen Vorschulen für die noch nicht gehörig christlich bestimmte Menge, zu sorgen hätten, so mußte das Andere sich als richtig ergeben, wenn auch nun die

Unvollkommenheit sich ergab, daß die Vorstufen christlicher Offenbarung nicht allein von der Kirche mußten vertreten, sondern auch die widerstrebenden Geister als zu der Volkskirche gewordenen Gemeine gehörend mußten angesehen werden. Ist diese Besitzergreifung überhaupt christlich richtig, so durfte sie nicht schwankend und unbestimmt geschehen. Die Kindertaufe ist die Bezeichnung, mit welcher Kraft, Entschiedenheit und Gewißheit von der weltüberwindenden Macht des Evangeliums die Kirche diesen Schritt zu thun ist geführt und getrieben worden. Wenn daher die Taufe als ein nach den Zuständen und Zeitläufen der Kirche die Beweglichkeit in sich tragendes Institut von den Aposteln ist überliefert worden, so stellt sich die Frage über die Kindertaufe unter die Entscheidung der Geistesgabe der Kirchenregierung (1 Kor. 12, 28.). Hier löst sie sich freilich zuletzt wieder in die Frage auf, ob es recht ist, die Allgemeinheit der Gnade Jesu Christi so stark und so bestimmt zu bezeugen, wie die Kindertaufe es thut, ob es nicht allein zeitgemäß, sondern wahrhaftig ist, die Mitgenossenschaft an dem Heile in Christo so unbedingt jedem Menschen anzubieten. Eine grammatische Wortfolge thut's hier nicht allein. Auch der Spott nicht: also ein Guttapercha-Evangelium! dem sich das andere Schlagwort: aber auch kein Schneckenhaus-Evangelium! gegenüberstellt. Die Kindertaufe ist am ganzen Worte zu prüfen. Man sehe nur mit dem aufrichtigen, geisteshellen Auge her, ob die Kindertaufe nicht ist die Ausführung der nach dem Gleichniß des Herrn in drei Absätzen geschehenden Einladung, die zuletzt bis an die Enden der Menschheit, auf die Landstraßen, unter die Zäune vordringt. Auch die Kindheit ist eins der äußersten Enden, von welchen her die Tische voll werden sollen. Martensen behauptet, die Taufe sey, obwohl anfänglich anders geübt, wesentlich Kindertaufe; Ebrard hingegen, mit der Schärfe der dogmatischen Theorie stehe die Kindertaufe in Widerspruch, zu Gunsten des christlichen Familiengefühls und der unvordenklichen Sitte müsse sich jene aber die Modificirung gefallen lassen. Beide sich gerade entgegengesetzte Ansichten sind zwar gleich schief, haben aber eine Wandelbarkeit der Taufe zur Voraussetzung.

Zwingli sagt: „Bei der Taufe (es mögen mir alle Menschen

verzeihen) kann ich nicht anders finden, als daß alle Lehrer seit der Apostel Zeiten viel geirrt haben." Es ist von Belang, über Calvin hinaus auf diesen Reformator, dessen kühne Voraussetzung ich von Neuem zu rechtfertigen unternommen, hier zurückzublicken. Denn was hilft es, daß dieser Mann mit seinem starken, freilich auch nicht unfehlbaren Verstande Vielen nicht recht ist? Das würde ja auch bei Luther mehr herauskommen, wenn er für viele Eiferer weniger nur der Collectivname für die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche wäre. Zwingli kann sich immer des Paulus Wort (1 Kor. 4, 15.) aneignen: „Ob ihr gleich zehntausend Zuchtmeister hättet in Christo, so habt ihr doch nicht viele Väter." Durch göttliche Bestimmung in der Geschichte ist er der andere Hauptmitanfänger der Reformation. Seine epochemachende Stellung bezeichnet sich auch in seinen Schriften über die Taufe: die unsere Periode bewegenden Fragen und Deutungen sind bis zum Grammatischen zu, entwickelt oder angesetzt, bei ihm hervorgetreten. Chr. Sigwart sagt von demselben (Ulr. Zwingli, S. 198.): „Der große Fortschritt, den Zwingli macht, besteht also darin, daß er die Taufe nicht mehr zu einem Bekenntniß- und Verpflichtungsact des Einzelnen gegenüber der Kirche, sondern zu einem Act der Kirche an dem Einzelnen macht, wodurch die Kirche ihn als Erwählten anerkennt und in ihre Gemeinschaft aufnimmt. Ihr Inhalt, die Sache, die bezeichnet wird, ist nicht mehr der subjective Glaube, sondern die Erwählung, die göttliche Gnade, die sich in der Angehörigkeit an die sichtbare Kirche ausspricht." S. 199: „In der Vertheidigung der Kindertaufe geht Zwingli von dem Satze aus: die Kinder sind Gottes, sie gehören zum Volke Gottes, und darum ist ihnen das Bundeszeichen zu ertheilen. — — Der Nerv der ganzen Beweisführung liegt in der Analogie der Beschneidung; — — wären die Kinder nicht Gottes, so wäre Christus unmächtiger, lebendig zu machen, als Moses. Da Christus die Verdammlichkeit der Erbsünde aufgehoben und die Menschheit wieder hergestellt hat, da die Kinder also in dubio erwählt sind, bis sie das Gegentheil beweisen, so darf ihnen kein Mensch das Bundeszeichen vorenthalten. — — Augustin tauft die Kinder, weil sie die Erbschuld an sich haben und durch die Taufe davon

befreit werden müssen, Zwingli, weil sie sie nicht haben." S. 200: „Doch damit ist erst das Recht, noch nicht die Nothwendigkeit der Kindertaufe nachgewiesen. — — Es ist gut, antwortet Zwingli, daß die Kinder von der Kirche als Solche betrachtet werden, die Gott zu ihrem Gott haben wollen — — und so verpflichtet auch die Taufe Eltern, Pathen, die ganze Gemeinde. — — Insofern wird allerdings zur Taufe Glauben gefordert, der Glaube der Kirche. — — Somit ist die Taufe nicht, wie Zwingli anfangs lehren zu wollen schien, ein Pflichtzeichen des Einzelnen gegenüber der Kirche, sondern ein Pflichtzeichen der Kirche gegen den Einzelnen, womit sie 1) anerkennt, daß die in ihrem Schooße Gebornen zu ihr gehören — — 2) sich verpflichtet, die in ihre Gemeinschaft Aufgenommenen durch das in ihr verwaltete Wort zu Gott zu führen und die verheißene Gnade als ministra verwirklichen zu helfen. — — Es bedarf keine weitere Ausführung, wie wesentlich für diese Auffassung der Taufe das oben entwickelte Verhältniß der sichtbaren und unsichtbaren Kirche und die Identität der Kirche mit der nationalen Gemeinde nach Analogie des alten Testamentes ist."

So malt sich die erste Morgensonne der neuen Zeit, freilich nicht ohne ihre Nebel, an der hohen, gedankenvollen Stirn des sich zu seinen Alpen in Vergleich stellenden Mannes. Seine griechische Sprachkenntniß läßt ihn in der Einsetzung der Taufe, auf deren nähere Erwägung wir nun geflissentlich zuletzt kommen, μαθητεύσατε auf die etymologische Bedeutung: zu Jüngern machen, zurückführen und bestimmt auf das accusativische εἰς τὸ ὄνομα achten: „sondern daß man die, welche man tauft, in den Namen, d. i. in die Gewalt, Majestät und in den Gehorsam, des Vaters und Sohnes und heil. Geistes taufen soll" (zeitgem. Auswahl von Christoffel, die Taufe, S. 79.). Er macht schon auf die griechische Verschlingung des Particips mit dem Hauptzeitwort aufmerksam, behauptet jedoch nicht grammatisch, daß εἰς τὸ ὄνομα zu beidem, μαθ. sowohl als βαπτ. zu ziehen sey; aber in seiner dogmatischen Exegese geht er in der Behauptung, daß in der Schrift taufen mit lehren identisch stehe, so weit, daß er bei der Ausführung seines Satzes von der Einerleiheit der Taufe des Johannes mit der Taufe Christi (Apostelgesch. 19, 5.)

von einem vollständigern, bessern Belehrtwerden und nicht von einer nochmaligen Taufe der Johannisjünger deutet. A. a. O. S. 15 f. sagt er: „Aber die Taufe wird auf vier Weisen in der Schrift genommen. Erstens für das Eintauchen in das Wasser, wodurch wir allein für ein christliches Leben verzeichnet werden. Zum Zweiten wird sie genommen für das innere Erleuchten und Ziehen, da der Mensch Gott erkennet und ihm anhanget, und das ist die Taufe des Geistes. Zum Dritten wird sie genommen für die äußerliche Lehre des Geistes, für die äußerliche Besprengung mit Wasser. Zum Letzten für die äußerliche Taufe und für den innerlichen Glauben, das ist, für die christliche Heilsordnung im Allgemeinen. So nun Etliche auf diese Unterscheidung der heil. Schrift nicht achten, so fallen sie in viele seltsame Irrthümer und urtheilen über Dinge, die sie nicht verstehen." Es geschieht nicht im Sinne einer zweifelnden Kritik, sondern zu Gunsten der Johannistaufe, wenn Zwingli von Matth. 28, 19. a. a. O. S. 66. behauptet: „Die Taufe ist nicht da erst eingesetzt; denn Christus hat schon lange vorher durch seine Jünger getauft, und auch er ist vorher getauft worden; so muß sie wohl früher eingesetzt seyn. Darum so merket: Die Taufe ist von Gott eingesetzt durch Johannes, der von daher Täufer genannt worden ist."

Den Socinianern ist durch solche unhaltbare, unbestimmte Erklärungen die Bahn aufgethan gewesen, um zu der Behauptung fortzuschreiten, Matth. 28. habe Christus gar nicht von einer Wassertaufe geredet und hier so wenig als anderswo für sich einen solchen heiligen Brauch aufgerichtet, sondern, wenn er βαπτίζοντες sage, es nur als Worttropus und nicht als heilige Handlung verstanden, also ähnlich dem lateinischen imbuere. Daß die Apostel das Wort des Meisters auch also verstanden und nur auf ihre Hand, ohne Gedanken von Verpflichtung durch Matth. 28. die christliche Taufe angeordnet oder vielmehr die johanneische beibehalten hätten, — denn F. Socin sagt: „Etsi is ritus (i. e. Iohann.) ab apostolis in ecclesiae initiis servatus fuit, cum sc. evangelicae disciplinae adhuc rudes erant homines", — das wird ihnen Niemand mehr glauben. Es würde bei ihrer Voraussetzung nichts Anderes übrig bleiben, als anzunehmen, unsere Taufe stehe bloß auf der Apostel und

nicht auf des Herrn Autorität, und zwar sey die Kirche durch ein Mißverständniß der Apostel im Besitz derselben.

Wir dürfen es uns nicht verhehlen, daß gerade zu dieser Zeit ein Antreiben gegen diese socinianische Klippe drohen könnte. Der unter uns auftretende Baptismus könnte nach dem Stoff, den die deutsche Kirche und Wissenschaft bietet, radicaler, theoretischer und durchgreifender werden als in England. Dann scheint die strenge accusativische Auffassung des εἰς τὸ ὄνομα vor der ablativischen Uebersetzung, die Luther nach der Vulgata aufgenommen hat, ein Uebergewicht unter den deutschen Theologen zu gewinnen anzufangen. Mit diesem Umschlag möchte aber die idealistische Auffassung von βαπτίζ. auch näher gelegt seyn. Man beachte nur gleich, nachdem R. Stier jene Erklärung des εἰς τὸ ὄνομα in seinen Reden Jesu vorgetragen, wie sich die Sache in einem kleinen Auffsatz des Superintendenten Hetzel über die Worte des Herrn bei Einsetzung der Taufe (deutsche Zeitschr. f. christl. Wissenschaft, 1854. Nr. 30.) anläßt. Derselbe sagt: „Freilich wie Luther dieselben aus dem liturgischen Formular der katholischen Kirche und diese aus der Vulgata herübergenommen hat — — gewähren sie für die Bedeutung der Taufe keinen Anhalt, sondern sagen nur, daß ein Eintauchen auf Geheiß und Vollmacht und etwa auch im Sinne des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes geschehen solle. Dabei müßte man fragen, warum so feierlich der Name des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes genannt wäre, da doch bei der gleichen Dignität derselben einen zu nennen ausreichen würde, um die Vollmacht als gültig anzuerkennen. — — Sprachlich hat hiemit das „tauchet sie ein" zugleich eine geistige Bedeutung erhalten. — — Die Menge des Wassers wird aber gar nicht in Anschlag zu bringen seyn, wenn das „Eintauchen in den Namen" zugleich und vorzugsweise eine geistige Bedeutung hat, wie es solche hier haben muß." — Ist das nicht ein unsicherer theologischer Pulsschlag der Zeit, der sich uns hier zu erkennen gibt? Das „zugleich" geht unter der Hand in ein „vorzugsweise" über. In welchem „Sprachlichen" beides begründet sey, darüber hat Hetzel nicht Klarheit gemacht. Dagegen, daß aus dem „vorzugsweise" nicht „ganz" eine geistige Bedeutung sich heraussteigere, ist keine Sicherung gewährt.

Der Sache muß entschieden ins Angesicht geschaut werden; denn so wir uns selber richten, werden wir nicht gerichtet und nicht von unberufenen Kritikern überfallen. Wenn ich, auch für die strenge accusativische Fassung entschieden, mich frage, ob es überhaupt sprachlich möglich sey, die Einsetzungsworte von einer bloß geistlichen Taufe zu verstehen, so muß ich antworten: wenn man davon absieht, daß der Zusatz bei Matthäus: „lehret sie halten Alles, was ich euch befohlen habe", und bei Markus: „und getauft wird", sehr müßig werden würde, ist den Socinianern gegenüber diese Möglichkeit nicht zu leugnen. Dann müßte der Heiland im Gegensatz gegen die Wassertaufe des Johannes und gegen die von den Jüngern wohl gehegte Erwartung einer solchen auch für den neuen Bund das in das Wesen des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes einführende apostolische Wirken das neutestamentliche Taufen genannt haben. Denn was Hetzel a. a. O. sagt, εἰς τὸ ὄνομα bedeute hier nach Joh. 17, 11. und 1 Kor. 6, 11. „Gemeinschaft", scheint mir ganz verfehlt; aber insofern der Name den vollen idealen Begriff einer Sache fassen soll, wird „Wesen" den Sinn richtiger ausdrücken. Daß nun die Jünger diese gegensätzliche metaphorische Beziehung nicht sollten verstanden haben, alle nicht sollten verstanden haben, ist doch gar schwer zu glauben. Bei Lukas (Apostelgesch. 1, 5.) schlägt freilich ein solcher Gegensatz durch. Ueberhaupt könnte Lukas für den geistlichen Sinn ausgebeutet werden. Denn wenn man will, ist es höchst auffallend, viel auffallender, als wenn Johannes bei seiner offenbar episodischen Geschichtschreibung die Einsetzung des heil. Abendmahls im ganz ausführlichen Bericht über das letzte Abschiedsmahl ausläßt, wenn Lukas nicht Einmal, sondern zweimal die Stelle der Einsetzung der heil. Taufe offen läßt. Auf dieser Basis würde sich nach der bekannten kritischen Manier mit 1 Kor. 1, 17. noch etwas Anderes machen lassen, als die Socinianer scheinen gewußt zu haben. Paulus nimmt nämlich in den Kreis dessen, was er von dem Herrn empfangen hat, d. h. was er auf höchster ihm gegebener Autorität zu lehren und zu verwalten hat, das heil. Abendmahl ausdrücklich auf (1 Kor. 11, 23.), während er es von der heil. Taufe zu verneinen scheint, als ob er sie auf bloß abgeleiteter Autorität stehend ansähe.

Ferner würde, wie Petrus auf das Wort des Herrn bei der Bekehrung des Cornelius (Apostelgesch. 11, 16.) zurückzudenken kommt, statt es dahin zu verstehen, daß die unmittelbare Art, wie der Herr es ihnen, den Aposteln, persönlich versprochen, an jenem zur Wiederholung gekommen sey, so gedeutet werden können, daß er an der Richtigkeit der bisherigen Taufpraxis zu zweifeln angefangen und erwogen habe, ob der Herr, wenn er vom Taufen geredet, es nicht gerade in dem die Wassertaufe allein Johannes überlassenden und dieselbe von der christlichen Kirche ausschließenden Sinne gemeint haben möge. Aber so klug und gewitzigt werden wir, denk' ich, mit der Zeit geworden seyn, einzusehen, daß bei dem literarischen Charakter der neutestamentlichen Schriftsteller nicht jedes Auffallende mit einer bestimmten Absicht zusammenhängt, sondern mit einem unschuldigen Umstande oder doch mit einer andern Rücksicht, als sich uns jetzt aufdrängen will. Paulus hat sich doch sonst über die ursprüngliche höchste Dignität der Taufe deutlich genug ausgesprochen, so daß er sich mit seinen nächsten Schülern dieselbe nicht bloß auf Grund der von ihm vorgefundenen, einmal beliebten Deutung seiner Mitapostel hat können gefallen lassen. Wenn Johannes seine Auswahl von der Autopsie, Lukas aber von dem, was er in seinen erlangten Aufzeichnungen über diesen oder jenen Abschnitt des Lebens Jesu findet oder nicht findet, mehr oder weniger abhängig gemacht hat, so ist schon eine Erklärung gefunden. Der Mann, welcher Apostelgesch. 19. die Johannisjünger wiedertauft, ist kein Petriner, sondern Paulus selbst. Die sich verstarrende Hypothese würde wenigstens die Voraussetzung in sich aufnehmen müssen, daß Paulus eine Wassertaufe als durch das Wort des Herrn gestattet, wenn auch nicht klar geboten, anerkannt hätte. Dann müßte aber Jesus — entweder weil er durch frühere Worte über die Johannistaufe habe gebunden scheinen können, oder weil er gegen Auffassungen der Propheten und deren gewohnte Deutungen hätte nachgiebig seyn wollen, oder weil er nach dem Vorbild des Vaters (1 Mos. 2, 19.) bei der Sprachbildung die Entscheidung über das, was hier menschlicher Art und Schwachheit angemessen, in das Verständniß der das Maß menschlicher Bedürftigkeit in sich tragenden Jünger hätte legen wollen — eine nach beiden Seiten deutbare

Rede geführt haben. Solche allerdings generalisirende Ausdrücke, wie Joh. 3, 5., würden aber den Heiland nicht haben binden können, denn die nähere Deutung, wie weit sie gelten sollten, wäre offen gehalten gewesen. Der nähere Gedanke scheint doch dieser zu seyn: „daß du, Nikodemus, von der Johannistaufe anerkennend, als zur Sache gehörend, denkest, sehe ich oder setze ich voraus, aber auch des Geistes bedarf es." Wie weit das Wort über die Zeit Johannis des Täufers hinaus gelten sollte, hing an seiner näheren Bestimmung, deren Harmonie mit den Propheten zu finden, der Leitung der Jünger durch den heil. Geist schon überlassen werden konnte. Wenn es Dinge gibt, die der Heiland halb redend und halb verschweigend hat auf diese Führung des Geistes hin kommen lassen, so mögen wir auch wohl sagen dürfen, daß er Dinge in unbestimmter Rede, wie Joh. 21, 22., ihres Weges zur Entscheidung hat gehen lassen. Aber der Christus, der da wußte, was im Menschen ist, mußte doch wissen, was für die Fortpflanzung des Evangeliums im Grunde für alle Zeiten nöthig oder nicht nöthig war. Auch in seiner persönlichen Erhabenheit mußte er wissen, ob die menschliche Natur einer Wassertaufe zur Befestigung seiner Reichssache und zur Sicherung seiner Gnadengüter bedürfe. Ich kann mich aber, ungeachtet der Hochachtung Calvin's, überhaupt nicht ganz mit diesen die Nothwendigkeit der Sacramente mit der sinnlichen Schwachheit der menschlichen Natur rechtfertigenden oder vielmehr entschuldigenden Beweisen befreunden. Mag die Menschheit einer anders sich entwickelnden Geisterordnung nachzustehen scheinen, so steht uns doch schriftmäßig fest, daß von keiner Creatur kann Höheres ausgesagt werden, als zum Ebenbild Gottes erschaffen zu seyn. Die Sacramente, als sichtbare, leibhaftige Dinge, sind uns aber darum gegeben, weil sie die höchste Offenbarung ganz in die Wirklichkeit dieser Welt versetzen helfen, die aus Leiblichem und Geistlichem besteht. Ein Kunstheros würde in seinem ästhetisch fein gebildeten Jüngerkreis etwas Anderes, wenn auch Aeußeres, herbeigezogen haben, um Haupt- und Höhepuncte seines Lebens und Wirkens unter denselben zu befestigen und sich spiegeln zu lassen; er würde die Erinnerung an dieselben in eine künstlerische Uebung und Anschauung gelegt haben, statt daß die alle Menschen um-

fassenden Stiftungen in die Angeln des sich überall bildenden, aller menschlichen Gesellschaft in der Erdennatur sich ergebenden Bedürfnisses und Genusses befestigt sind. Man lasse doch dem Heiland nicht bloß seine dialektische, sondern auch seine praktische Virtuosität. Dieses innerlich kommende Reich Gottes hatte doch einen wirkliche Aufnahme und wirklichen Zutritt bezeugenden und abschließenden Act nöthig. Wie Johannes in seinem Streben nach Wirklichkeit für seine Bewegung auf die Taufe gekommen, werden die Menschen noch immer auf entsprechende Symbole und Bezeugungen geführt. Sollte Jesus eine solche in die Aeußerung fallende Kundgebung, welche die wirkliche Jüngerschaft von der unklaren Bereitwilligkeit und dem unbestimmten augenblicklichen Versprechen unterschied, nur bei dem anregenden transitorischen Wirken des Johannes für geeignet erkannt, aber nicht auch für seine Gemeinschaft als nöthig bestimmt vorhergesehen haben?

Gehen wir nun auf die Erklärung der ersten Ausleger und berufenen Commentatoren, der Apostel selbst, näher zurück, so hat Petrus das Bewußtseyn von der im Verständniß der Einsetzung festgehaltenen Prägnanz (1 Petr. 3, 21.) ausgesprochen. Nach der Gabe, die ihm gegeben, scheint Paulus dieß Bewußtseyn (Ephes. 5, 26.) noch entsprechender auszudrücken. Es kam hier ein in den Reden des Herrn sehr stark ausgeprägter Zug in Betracht, für den gerade im langen lebendigen Umgang ein sicheres Gefühl und ein Tact des Verständnisses sich bei den Jüngern ausgebildet haben mußten, an welche die Befestigung des heil. Geistes sich anschloß. Wenn alle Exegese auch eine nicht abgeschlossene Kunst ist, die sich der ganzen Vollkommenheit nur annähert, und der Fülle des Meisters gegenüber auch den Jüngern die Schwachheit anklebt, so haben sie doch die reine Antithese und die bloße Begriffserweiterung wohl verstehen und unterscheiden können, wie die Richtigkeit, in der sie uns die Wort- und Sinnspiele des Herrn überliefert haben, beweist. Die ideale Antithese vom Wasserguß ist z. B. Joh. 7, 38. richtig erkannt, aber auch, wie Jesus Mark. 10, 14 f. den Begriff Kind auf seine wesentlichen Merkmale, Gefühl der gänzlichen Abhängigkeit und vertrauende Hingebung, zurückführt, dabei aber die wirklichen Kinder nicht aus-, sondern einschließt. Joh. 9, 39. ist es dem

Evangelisten klar gewesen, daß der Begriff der Blindheit erweitert und bezogen ist auf das versuchte Wegdisputiren zuerst des in die handgreifliche Sichtbarkeit getretenen Wunders, dann der von dem Blindgewesenen so bestimmt erkannten Beweiskraft desselben. Daran darf kein Zweifel seyn, daß, was der Heiland sagt (Matth. 10, 39., Mark. 8, 35., Joh. 12, 25.) vom Verlieren des Lebens, nicht als Negiren und muthwilliges Drangeben des äußern Lebens verstanden worden ist, sondern als eine Versetzung desselben in seinen richtigen höheren Zusammenhang. Auch glaube ich, daß Joh. 2, 21. die nächsten Mittelbegriffe der Rede Jesu nicht hat in Abrede stellen sollen, sondern die eigentliche Erfüllung, die sie gefunden, nur nachgewiesen hat. Was der Heiland Joh. 5, 25. von der Auferstehung sagt, haben die Jünger richtig nicht als Aufhebung der leibhaftigen Auferstehung, sondern als Erhebung des Begriffs zu seinem Vollgehalt verstanden. Ja, wie Johannes 16, 26. ohne Anstoß berichtet und Joh. 17. die hohenpriesterliche Fürbitte folgen läßt und 1 Joh. 2, 1. Anwendung macht, zeigt er, daß ihm nicht der Gedanke gekommen ist, wie den Auslegern, ob ein Aufheben oder Beschränken der Fürbitte Jesu ausgesprochen sey, sondern daß er richtig gesehen, der Heiland gehe nur auf seine vorigen Worte: „Bittet, so werdet ihr nehmen", zurück und begründe, warum er so nachdrücklich also spreche, und citire in der Lebendigkeit der Rede und Zusammenziehung des Gedankens nur negativ, was er nicht gesagt habe, statt dessen, was er buchstäblich gesagt hatte.

Diese Eigenthümlichkeit der Rede Jesu — nicht bloß anzuspielen, sondern von dem Niedern zum Höhern, vom Unvollkommenen zum Vollgehalt der Begriffe aufzuschwingen und in Einem Worte die eine und die andere Seite, das Innere und das Aeußere, zu verbinden — haben die Jünger mit Recht in den Worten Jesu von der ihnen zuletzt aufgetragenen Taufe gefunden. Denn Christus, der sich nicht mit leerem Titel die Wahrheit nennt, erhebt nicht bloß jedes Wort und jeden Begriff, sondern, worauf es hier ankommt, auch jedes Werk, sowohl das eigentliche, als das sinnbildliche, zu seiner wahren Höhe und idealen Ausfüllung. Wenn schon der gedanken- und lebensvolle menschliche Systematiker die vorgefundenen sprachlichen und sachlichen Bezeichnungen

in seine Anschauung umprägt und übersetzt, so gebührte es dem von aller Fülle der Gottheit Bewohnten, die Aufstrebung vom Niedern zum Höhern, ohne das erstere zu verschmähen und zu vernichten, überall zur Aeußerung zu bringen. Es ist nicht etwa eine bloße Manier eines mit der Sprache ringenden, eine höhere kritische Stellung affectirenden Mannes, es sind keine, wie es oberflächlich oft scheinen könnte, bloß aufgehaschte Wortspiele, sondern die stets kräftig und liebevoll aus der herabgelassenen Stellung an der Menschheit hebende Art des Erlösers, die mit ihrem unermüdlichen Flügelschlag durch alle Evangelien weht; denn Christus schwebt nicht als ein abstracter Philosoph über der Welt, sondern er befestigt sich an die versunkene Wirklichkeit, um sie mit sich zum Höheren empor zu ziehen. Wie dem diese Art des Menschensohnes Verstehenden sich das Geheimniß beim heil. Abendmahl legt in das Verständniß der Worte: „Nehmet, esset und trinket Alle daraus", so bezeichnet der Heiland auch bei der heil. Taufe mit dem äußern Ausgangspunct derselben zugleich den geistigen ewigen Zielpunct, wohin diese sinnbildliche Handlung soll gerichtet, womit sie in untrennbarem Zusammenhang seyn soll. Eine bloße äußere Taufe will Jesus gewiß nicht, aber eine solche, die mit der apostolischen Wirksamkeit zur Wiedergeburt aller Menschen und alles Volks in vollster Verbindung steht. So haben die Jünger das Wort des Herrn verstanden, und man darf fragen, ob die idealistische Auffassung der Socinianer geistvoller ist, als die buchstäbliche der Jünger. Möge auch diese Untersuchung dazu dienen, uns im Vertrauen auf die Autorität der Apostel und ihre Zuverlässigkeit in Ausführung des Wortes des Herrn zu bestärken.

Freilich mag ich dieß nicht Allen zum Dank geschrieben haben. Diejenigen, welchen nach dem großen Mißbrauch, den man davon gemacht hat, das kritische Verfahren mit der heil. Schrift und Geschichte überhaupt zuwider ist, werden ein solches Herumgraben an den Fundamenten einer so bedeutenden Institution der Kirche bedenklich finden und den möglichen Schaden für größer halten, als den Nutzen von dem Nachsehen, wie die Winkel des Fundaments genau streichen und die ersten Mauerschichten beschaffen sind. Wir dürfen aber nicht außer Acht lassen, was die Aufgabe

der evangelischen schriftgläubigen Kirche ist. Die Gewissenhaftigkeit A. Bengel's im Erforschen des Grundtextes darf und muß uns Beispiel seyn. Der christliche Offenbarungscharakter wird auch bei den Sacramenten desto sicherer, je mehr wir mit Beiseitelassung aller vorwitzigen Fragen und Unterscheidungen, die Pfähle in die Lüfte setzen und Furchen in den Sonnenschein ziehen wollen, in die rechten Fragen und Erforschungen eingehen und den ganzen geschichtlichen und ethischen Zusammenhang klar machen. Freuen wir uns, wo man, wie z. B. der Baptistenprediger Ribbeck, zur Achtung und Anerkennung der evangelischen Kirche in ihren Lehren und heiligen Ordnungen zurückkehrt; suchen wir aber auch durch freies und unabläſſiges Durchforschen des Wortes des Herrn solche vertrauende Hingebung als begründet auszuweisen und Jeder seines Theils im rechten Sinne zu beleben und zu stärken.

2.

Betrachtungen über einige eschatologische Stellen der heiligen Schrift.

Von

Friedrich West,

Diakonus zu St. Johannis in Dessau.

Das Gnadenwort des Erlösers am Kreuze zu dem mitgekreuzigten Schächer (Luk. 23, 43.): „Wahrlich, ich sage dir, heute wirst du mit mir im Paradiese seyn" — bietet der Betrachtung mancherlei Seiten dar. Es knüpft sich an dasselbe eine soterologische, eine christologische und eine eschatologische Frage. — In ersterer Beziehung haben wir einen Fall von Bekehrung in articulo mortis und von Rechtfertigung und Aufnahme in den Heilsstand ohne die Bedingung der Taufe, — was den letzteren Punct betrifft, einen in der Schrift ganz vereinzelten Fall, der außer Analogie mit der ebenfalls ohne Taufe geschehenen Berufung der Apostel steht. Denn von diesen läßt

sich ja wohl denken, daß sie, als die vorerwählten Säulen und Rüstzeuge, als die zum Gericht über die zwölf Stämme Berufenen, jener Eintrittsbedingung überhoben waren, daß die Flammenzungen des heiligen Geistes an die Stelle des Taufwassers bei ihnen traten. Der Vorgang mit dem Uebelthäter wäre aber vielleicht so zu erledigen, daß man, falls nicht sein gutes Bekenntniß als ausreichend zu seiner Rechtfertigung sollte befunden werden, an eine Substituirung durch die Bluttaufe dächte, die ihn neben dem Glauben zum unmittelbaren Eintritt in das Paradies fähig gemacht habe.

Es liegt indessen nicht in unserer Absicht, diese Frage hier weiter zu erörtern, vielmehr geht unser Streben dahin, in die Bearbeitung besonders des eschatologischen Feldes mit einzutreten, dem man endlich das ihm gebührende Interesse wieder zuzuwenden anfängt. Wäre die gründliche, mit aller wissenschaftlichen Tiefe gearbeitete Monographie von Eduard Güder: „die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten, in ihrem Zusammenhange mit der Lehre von den letzten Dingen", vor Beendigung der folgenden Abhandlung in unsere Hände gelangt, wir würden uns kaum versucht gefühlt haben, unsere schwache Stimme zu erheben. Einestheils aber gereicht es uns zur Genugthuung, unsere freudige Zustimmung zu den dort gefundenen Resultaten auszusprechen, anderntheils bleiben noch immer einige Differenzpuncte, über die es wohl der Mühe lohnt, weitere Untersuchungen herbeizuführen.

Wir kehren zu dem angeführten Ausspruche des Herrn zurück, um in ihm zunächst Anhaltepuncte für die streitige Lehre von Christi sogenannter Höllenfahrt zu suchen, indem nämlich auf den ersten Blick unsere Stelle denjenigen Aussprüchen der Schrift geradezu zu widersprechen scheint, aus welchen jener Glaubensartikel hergeleitet ist. Es werden zur Begründung desselben außer der Hauptstelle, von der unten ausführlicher zu reden seyn wird, auch angeführt: Psalm 16, 10., deren Parallele Apostelgesch. 2, 27. und 31., und Ephes. 4, 9. [a]), obgleich in denselben mit dem

---

[a]) Erschöpfend darüber J. L. König, die Lehre von Christi Höllenfahrt, S. 12—60.; Güder, S. 15—36.

Hinabſteigen Jeſu zum Hades nicht viel mehr geſagt ſcheint, als daß er wirklich geſtorben ſey, wobei denn der Hauptton auf die Wiedererweckung und Erhöhung fällt; endlich 1 Timoth. 3, 16., die an ſich dunkel iſt und mit ihrer Bezeichnung: „erſchienen den Engeln", keine Berechtigung gibt, gerade an die Erſcheinung Chriſti unter den Teufeln in der Hölle zu denken. Wirklich maßgebend für den Glauben an ſeine Höllenfahrt iſt nur 1 Petr. 3, 19., und dieſe Stelle redet allerdings ſo deutlich über das Factum, daß man ſich wundern muß, wie die Exegeſe mit gutem Gewiſſen ſich ſo oft hat durch die wunderlichſten Andeutungen gegen die Anerkennung deſſelben ſträuben können. Schwierigkeit genug bietet nun aber die Modalität, unter der man ſich daſſelbe zu denken hat.

1. Die erſte Colliſion entſteht durch die Frage nach der Zeit. „Heute wirſt du mit mir im Paradieſe ſeyn." Wie ſtimmt das zu der gewöhnlichen Annahme über die Reihenfolge in den Lebensacten Chriſti? Denn von den abendländiſchen Kirchenvätern an (Iren., Tertull.) hat bis auf die altlutheriſchen Dogmatiker die Meinung geherrſcht, in welcher auch Luther ſelbſt zuletzt feſtſtand, nachdem er früher ſogar den ganzen descensus ſammt der Predigt im Hades für ſchriftwidrig erklärt, die Höllenfahrt habe unmittelbar nach Jeſu Tode, zwiſchen dieſem und der Auferſtehung, ſtattgefunden. Dieſe Zeitbeſtimmung iſt auch nothwendig für den Fall, daß man die Höllenfahrt nur für den realen oder prägnanten Ausdruck von dem Geſtorbenſeyn Chriſti nimmt, während ſich allenfalls eine andere Zeit dafür denken ließe, wenn das Hauptgewicht auf die erlöſende Wirkſamkeit Chriſti in der Unterwelt gelegt wird. In den Symbolen, welchen der descensus ad inferos in der zweiten Hälfte des vierten und im Anfang des fünften Jahrhunderts eingefügt iſt, und wo er ebenfalls weniger die Bedeutung von einer ſoterologiſchen Wirkſamkeit Chriſti, als von einem hiſtoriſchen Vorgange in dem Leben des Erlöſers hat, iſt bekanntlich die Reihenfolge wie oben feſtgeſtellt: mortuus et sepultus — descendit ad inferna (Symb. apost., ſonſt ad inferos) — resurrexit. (Im nicän. Symb. findet er gar keine Erwähnung.) Steht nun dieſer Annahme von ſofort nach dem Tode erfolgter Höllenfahrt unſere Stelle nicht mit abſolutem

Widerspruch entgegen, da sie Christum zu derselben Zeit im Paradiese zeigt? Die Lösung desselben läßt sich auf mancherlei Weise denken. Entweder kann man, der Verschiedenheit des Ortes zu Liebe, den Begriff des σήμερον so umdeuten, daß sich eine von der gewöhnlichen ganz abweichende Bedeutung desselben ergibt. Christus hätte dann dem gläubigen Uebelthäter den Trost, er werde heute mit ihm im Paradiese seyn, mit dem Gedanken ertheilt: „es beginnt für dich mit dem Augenblick des nahen Todes das ewige Heute, das du im Genusse der Paradiesesherrlichkeit nicht mehr nach Stunden berechnen und nicht wieder durch eine Nacht verdrängt sehen wirst. Ich zwar habe noch vor mir die dreitägige Reise und Arbeit unter denen, die in der φυλακὴ sind, mir steht ein vierzigtägiger Wandel auf Erden noch bevor; aber ich werde mit dir seyn im Paradiese, ehe du einen Zeitverlust oder einen Zeitverlauf gewahr wirst.“ Ob nun Letzteres auch bei dem auf das Aeußerste spiritualistisch gefaßten Zeitbegriff denkbar sey, daß es nämlich nach dem Tode kein Bewußtseyn von der Aufeinanderfolge der Zeitmomente oder Ereignisse mehr gebe, ist eine mißliche Frage, wenn nicht ihre Lösung gar ohne Annahme eines Seelenschlafs unmöglich ist. Die Zeit selbst aber während des Bestehens des αἰὼν οὗτος, der geradezu auch ὁ καιρὸς οὗτος heißt, objectiv hinwegzudenken, ist eine unstatthafte, weil unschriftgemäße, Abstraction. Weizel (die urchristliche Unsterblichkeitslehre, in d. Stud. u. Krit. 1836, S. 957.) sucht exegetisch den Begriff des Zeitlichen von σήμερον abzustreifen und es, wie Hebr. 1, 5., nur als assertorische Formel zu fassen. Das ist schon für letztere Stelle nicht zulässig, in der unsrigen aber ganz ungerechtfertigt, da das vorausgehende ὅταν (V. 42.) in der Antwort des Herrn am natürlichsten eine Zeitbestimmung erwarten läßt, Assertion aber genug in der solennen Versicherungsformel Christi: ἀμὴν λέγω σοι, liegt. Es erscheint dieser Erklärungsversuch kaum weniger seltsam als der, daß man σήμερον eng mit λέγω σοι zusammenfassen und durch ein Komma vom Folgenden, also von der eigentlichen Verheißung, abtrennen solle.

Man könnte ferner, immer von der Getrenntheit jener Zukunftsorte ausgehend, die Einheit der Zeit durch Hinweisung auf die Ubiquität Christi herzustellen versuchen, und es würde, sobald

dieselbe schon in diesem Zeitpunct zugegeben wäre, keine Schwierigkeit mehr haben, das Verweilen im Paradiese dem im Hades gleichzeitig zu denken. Die Entscheidung über diesen Punct hängt von der Vorfrage ab, ob anzunehmen, daß Christus mit dem Augenblick seines Todes oder erst mit Auferstehung und Himmelfahrt in den Stand der Erhöhung eingetreten sey. Stellen wie Apostelgesch. 2, 31. und des Herrn Weissagung selbst über das Zeichen des Jonas, das an ihm geschehen solle (Matth. 12, 40.), reden von dem Zustand des Herrn bis zur Auferstehung als von einem solchen, der noch als exinanitio gefaßt werden muß; und wenn man die exaltatio von früher datirt, so geschieht das durch die petitio principii, daß man das Wirken Christi in der Unterwelt als einen Sieg göttlicher Herrlichkeit über Tod und Teufel hinstellt, ohne durch die Schrift deutlich dazu berechtigt zu seyn. Da wir aber in der Auferstehung des Herrn einen unverkennbaren Anfang seines Wiedereintretens in die göttliche Herrlichkeit haben und dasselbe nicht wohl für vollendet ansehen können, ehe sein Leib über alle Verbindung mit dem Irdischen erhoben war, so können wir auch die eben bezeichnete Auskunft, sein Verweilen im Paradiese als gleichzeitig mit einem Aufenthalt im Hades zu fassen, nicht gelten lassen, sobald eben der descensus ad inferos über den Begriff der Ruhe im Paradiese hinausgeht, und dieß zwar zugleich auf den Grund gestützt, daß das κορευθεὶς (1 Petr. 3, 19.) auf einen realen descensus hindeutet, der mit dem Eintritt der Ubiquität ausgeschlossen wäre.

Viel leichter möchte jener Widerspruch seine Erledigung finden, wenn wir uns der Nöthigung überhoben sähen, einen räumlichen Gegensatz zwischen Paradies und Hades anzunehmen, und sie, wenn auch nicht als identisch, als ein Ineinander, doch als neben einander liegende Stationen und in einer so nahen Verbindung denken dürften, wie sie Luk. 16, 23. angegeben scheint, wo wenigstens ein Hinüberwirken Abraham's aus dem Paradiese in den Ort der Unseligen als wirklich stattfindend gezeigt wird. Da auf das Verhältniß der beiden Oerter und Zustände unten näher eingegangen werden soll, wäre hier vorläufig nur zu erörtern, ob in dem Zustande des gestorbenen und begrabenen, aber noch nicht auferstandenen Christus ein absolutes Hinderniß anzunehmen sey,

daß er bis zu seiner Auferstehung in beiden verweilen konnte, ohne dem Versprechen zu nahe zu treten, das er dem Schächer gegeben hatte, und um doch zugleich das Werk zu vollbringen, das ihm 1 Petr. 3. beigelegt wird. Beides aber schließt sich an sich nicht aus, ja, es läßt sich ganz wohl vereinigen, wenngleich das σήμερον im buchstäblich beschränkten Sinne genommen wird, so wenig an sich das Ruhen im Grabe und im Paradiese dem πορεύεσθαι zum κηρύσσειν widerspricht, auch wenn es in das triduum zwischen Tod und Auferstehung gesetzt wird. Denn der letztere Gegensatz findet wenigstens seine theilweise Lösung in 1 Petr. 3, 18., wo man an die Trennung des lebendigen Geistes von dem getödteten Fleisch denken kann, damit der Geist (der ja nicht ohne σῶμα gedacht zu werden braucht) inzwischen sein Werk vollbringe. Und was das Verweilen der Seele Jesu in Paradies und Hades betrifft, so konnte ja beidem auf das Leichteste durch Nacheinanderfolge genügt werden, erst Christus sich selbst und den Uebelthäter in der Paradiesesruhe wiederfinden, dann an demselben Tage die Predigt im Hades beginnen, oder Christus bis zum später erfolgten Tode des Uebelthäters (Joh. 19, 32 f.), nach beendigter Mission in der Unterwelt, schon in das Paradies vorausgegangen seyn.

Vielleicht ließe sich die Lösung noch auf eine andere Weise versuchen, zu der unsere Stelle wenigstens eine Anregung gibt, und die von 1 Petr. 3, 19., wenn sie überhaupt eine Zeitbestimmung enthält, ausdrücklich gefordert wird. Das ζωοποιηθεὶς πνεύματι in der letzteren steht nämlich zu θανατωθεὶς σαρκὶ nicht nothwendig in dem Gegensatz, daß durch denselben Act des Todes, der Christi Fleisch getödtet, sein Geist befreit oder lebendig gemacht sey, sondern es kann auch als Contrast der Auferstehung zum Tode gefaßt werden, wie ζωοποιεῖν als terminus technicus für Auferweckung vom Tode auch Joh. 5, 21., Röm. 8, 11., 1 Kor. 15, 22. gebraucht ist, so daß also diese Stelle über die Zwischenzeit bis zur Auferstehung ganz zu schweigen und den Eintritt Christi in den Hades jedenfalls über die Auferstehung hinaus zu versetzen scheint. In dem Futurum ἔσῃ (Luk. 23, 43.) liegt nicht von Hause aus die Bedeutung der Dauer; aber das Versprechen, das Christus dem reuigen Sünder gibt, gewinnt an

Troſt, Tiefe und Beſeligung, wenn es ſich nicht bloß auf eine heutige flüchtige Begegnung im Paradieſe bezieht, ſondern die Zuſicherung enthält: „du wirſt heute mit mir im Paradieſe ſeyn, und wir werden vereint darin bleiben, bis ich, mein Werk auf Erden und im Hades abſchließend, dir voraus in mein Reich eingehen werde.“ Es wird uns nichts abhalten, dem Herrn für ſeine Seele, die bis in den Tod betrübt geweſen, nachdem er nun hindurchgerungen, dieſe kurze Raſt und Erquickung im Paradieſe zu gönnen. Wäre es zu menſchlich, zu gering von ſeiner göttlichen Kraft gedacht, daß er einer ſolchen bedurft habe, ſo iſt doch zuzugeben, daß weder exegetiſche noch dogmatiſche Bedenken dieſer Annahme entgegenſtehen. Es gibt keine Stelle in der Schrift, welche die erlöſende Wirkſamkeit Chriſti im Hades nothwendig in die Zeit verſetzte, während welcher ſein Leib im Grabe lag, und wir müſſen wiederholt auf den bedeutenden Unterſchied der beiden Thatſachen hinweiſen, die bei dem Ausdruck descendit ad inferos vermiſcht und verwechſelt werden. Der erlöſende descensus Christi, durch den er dem jüdiſch-heidniſchen Scheol thatſächlich ein Ende machte und ſein Theil deſſelben (ſeine Gefangenſchaft, Eph. 4, 8.) an ſich nahm, den κόλπος Ἀβραάμ aber zum wahren Paradieſe erhob, iſt ein von ſeinem Tode und der Vollendung ſeines menſchlichen Geſchickes ganz unabhängiger Act, wenn auch ein weiterer Grund, die zeitliche Geſchiedenheit der beiden anzunehmen, außer 1 Petr. 3, 18. in der obigen Faſſung, nicht vorhanden iſt. Die Autorität der ſymboliſchen Bücher iſt hier ebenfalls keine zwingende, da ſie, in Ermangelung exegetiſcher Begründung, den Schein der Willkür nicht vermieden haben. Der Himmel und Hölle umfaſſenden Wirkſamkeit des Erlöſers aber geſchieht hierdurch kein Abbruch, da nur eine andere Folge derſelben feſtgeſtellt würde, und endlich iſt, menſchlich von Chriſto, dem Geſtorbenen und im Paradieſe Ruhenden zu reden, nimmer etwas, wodurch wir ſeiner Würde zu nahe träten.

Dennoch würden bei einer zeitlichen Trennung des activen oder effectiven descensus, um ſo zu ſagen, von dem paſſiven die Schwierigkeiten nur unnöthig gehäuft werden. Der erlöſende descensus Christi müßte dann zwiſchen die Zeit der Auferſtehung und der Himmelfahrt fallen, da das zweite πορευθεὶς

(1 Petr. 3, 22.) in offenbarem Contrast zu dem ersten (V. 19.) steht, und auch an sich nach dem Eintritt der vollen königlichen Gewalt Christi, und nachdem er den Sitz zur Rechten Gottes eingenommen, ein πορεύεσθαι desselben zu einer besonderen soterologischen Wirksamkeit nicht gedacht werden kann, wenn auch die fortwährende Einwirkung Christi auf die Rettung der Verlorenen, selbst derer im Hades, damit natürlich kein Ende hat, nur daß sie analog der ferneren Herrschaft Christi auf Erden über die Kirche vorgestellt werden muß. Wann nun aber sollten wir uns während der 40 Tage die nochmalige Rückkehr des Herrn zum Hades eingetreten denken, da doch die heilige Schrift keinen Anlaß zu einer solchen Annahme bietet, und schon an und für sich durch innere Nothwendigkeit geboten erscheint, daß Christus als Todter zu den Todten gegangen seyn müsse, um in voller Homogenität unter ihnen zu wirken? So steht denn auch Theodot unter den Alten, die den desc. Christi ad inf. mit tiefem Eingehen deliberirt haben, mit seiner Ansicht ganz vereinzelt da, daß Christus nach der Auferstehung erst abgestiegen sey. Es muß dann freilich an unserer Stelle dem ζωοποιηθεὶς die Bedeutung von „am Leben erhalten" beigemessen werden, was aber sprachlich keine Schwierigkeit bietet, und eine erschöpfende Chronologie der Lebensmomente Christi in 1 Petr. 3. nicht ferner gesucht werden, die auch gar nicht in der Absicht dieser Stelle liegt, in welcher sogar die universale Wirksamkeit Christi nur eine zufällige, gelegentliche Erwähnung findet.

Bei der Ausgleichung der scheinbar differenten Acte im Todesleben des Erlösers haben wir uns nun aber vor jedem todten Mechanismus zu hüten, wie ihn namentlich die lutherische Kirche nicht vermieden hat. Dieselbe weiß nämlich das Verweilen Christi im Paradies und dann im Hades nicht anders zu vereinen, als daß sie ihn drei Tage im Paradies verharren läßt, dann willkürlich einen begrifflichen und zeitlichen Unterschied zwischen ζωοποίησις und ἀνάστασις setzt und in diesem flüchtigen Moment ein gleichsam blitzartiges Erscheinen Christi im Hades annimmt. Das konnte nur in gänzlicher Abstraction von der Lehre der Schrift geschehen und mußte eine Collision mit dem Zweck des descensus herbeiführen, von der weiter unten noch zu reden seyn wird,

wie sich denn die ganze Frage nach der Zeitdauer nicht erledigen läßt, ohne daß wir eine Orientirung in der Welt der Todten überhaupt versuchen müßten.

2. Die zweite Frage: wie oder als welcher und in welcher Gestalt Christus in den Hades gegangen sey, hat nicht bloß in den verschiedenen Kirchengemeinschaften, sondern auch innerhalb einer jeden die verschiedenste Beantwortung gefunden. Lassen wir aber die oben angegebene Zeitbestimmung nach dem einmüthigen Zeugniß der ganzen christlichen Kirche gelten, daß nämlich 1 Petr. 3. in den Bereich des triduum falle, so muß unsere Antwort, unbekümmert um die tausend Spitzfindigkeiten, die hierbei ihr Spiel getrieben haben, einfach lauten: Christus ist in das Paradies, sowie von da aus in den Hades gegangen in seiner ganzen gottmenschlichen Persönlichkeit, wie sie durch den Tod nothwendig modificirt erscheint. Daß diese Modification sich nur auf den irdischen Leib Christi erstrecke, erhellt von selbst, und wir schließen uns in Betreff dieses locus durchaus der trefflichen Ausführung an, die Güder S. 341—358. darüber gegeben hat. Luther's Oxymoron, daß der Herr mit dem Körper abgestiegen, so doch, daß der Körper zugleich im Grabe geblieben sey, hat seine Richtigkeit in dem Grundgedanken, daß an der Integrität des Gottmenschen nichts gefehlt haben dürfe, wie denn das Bestreben, diese Integrität festzuhalten, in allen Lehrbestimmungen der lutherischen Kirche und namentlich in der Erklärung hervortritt, Christus sey nach Leib und Seele und nach beiden Naturen im Hades gewesen, wodurch ja in Wahrheit allein einer mechanischen Trennung vorgebeugt werden kann. Nur hat die nähere Bestimmung des σῶμα den Dogmatikern eine unnöthige crux bereitet und gerade auf die abenteuerliche Scheidung zwischen ζωοποίησις und ἀνάστασις geführt, während einfach festzuhalten war, daß die pneumatisch-psychische Persönlichkeit durch ihr Abscheiden von dem σῶμα χοϊκὸν in nichts alterirt wird, indem irgend ein vergeistigter Leib, dem irdischen unmittelbar folgend, vielleicht gar aus demselben hervorgegangen, zur Bewahrung der vollen Identität und Continuität sich nach unserer Meinung ohne Schwierigkeit denken läßt. 1 Petr. 3, 18. und 19. wird sich mit dieser Annahme auch

ganz wohl vertragen, denn als getödtet wird V. 18. nur die σάρξ, keineswegs das σῶμα (der „intelligible Leib") bezeichnet. Daß aber πνεῦμα je überhaupt und in specie τὰ πνεύματα V. 19. als Bezeichnung von geschaffenen Individuen in einem ganz entleiblichten Zustande gelten dürfe, glauben wir ganz von der Hand weisen zu müssen.

Dürfen wir nun hoffen, uns über die Person des Erlösers in diesen seinen Lebensmomenten klar gemacht zu haben, so kann noch eine Angabe darüber von Interesse erscheinen, ob wir den descensus Christi dem Stande der Erniedrigung oder der Erhöhung einreihen sollen. Die heil. Schrift schweigt darüber. Daß sie die volle Erhöhung erst vom Wiedereintritt Christi in die Herrlichkeit des Vaters durch seine Himmelfahrt datiren könne, sollten wir für ausgemacht nehmen, da die Himmelfahrt jedenfalls erst die Manifestation der wieder angetretenen Gottgleichheit in dem letzten Abschluß und der endlichen Abstreifung der κένωσις, der μορφὴ δούλου, der ταπείνωσις darbietet. Gleichwohl hatte der Gehorsam seinen letzten Act im Kreuzestode (Phil. 2, 8.), und wenn der letzte Ausruf des Herrn nach Luk. 23, 46: „εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου", futurisch gefaßt ist, so spricht doch das τετέλεσται bei Joh. 19, 30. den bereits erfolgten Abschluß aus, dessen Bedeutung man nicht durch irgend eine Limitation (wie: es ist vorläufig oder für die Erde u. s. w. vollbracht) abschwächen möchte. Als absolut darf derselbe aber dennoch nicht gelten, wenn er überhaupt eine Beziehung auf das Erlösungswerk Christi haben soll, da das hohenpriesterliche, wie das königliche Amt während des αἰὼν οὗτος als unbegrenzt und fortgehend gedacht werden müssen (Matth. 28, 20.) und daher aus dem Stande der Erniedrigung in den der Erhöhung übergreifen. Ist nun aber auch der Wendepunct der beiden Stände demnach gar nicht zu ermitteln, und hängt an der Auffindung desselben auch kein Moment für das Heil der Menschheit, — so scheinen alle Umstände doch dafür zu sprechen, daß die Wirksamkeit des der Erde abgestorbenen Erlösers bis zu seiner Auferstehung noch in den Stand der Erniedrigung falle. Möge man dem τετέλεσται am Kreuz gegenüber das, was vom Herrn im Hades gewirkt ward, als ein noch erübrigendes nothwendiges

consequens fassen, oder wie sonst die Discrepanz zwischen dem für vollendet erklärten Abschluß und dem Nachfolgenden lösen —: diesseit der Himmelfahrt liegt das erlösende Wirken im Hades jedenfalls und es fällt mithin noch in den Zeitverlauf oder in die Zeitgrenzen der Erniedrigung, ohne daß es darum selbst als Act der Erniedrigung gefaßt zu werden brauchte. Faßt man die Erhöhung nicht als einen momentanen, sondern durch verschiedene Stadien vermittelten Act, der in der Himmelfahrt gleichsam nur seine ἀκμή hätte, so muß man den Wendepunct in Christi Lebensmomenten freilich in diese Zeit zwischen Tod und Auferstehung verlegen; dennoch läßt sich fragen, ob in dem, was die Schrift über Christi Mission unter den Todten offenbart, ein hervorstechendes Moment aufzufinden sey, das diesen Uebergang charakterisire.

3. Wir haben den descensus, um seinen christologischen Gehalt zu erschöpfen, noch in Rücksicht seines Zweckes zu erwägen.

Der 1 Petr. 3, 19. einfach angegebene des κήρυγμα, mit Bezug auf welche Stelle es 1 Petr. 4, 6. näher bestimmend heißt: νεκροῖς εὐηγγελίσθη, also Verkündigung der frohen Botschaft von der Erlösung, ist nicht immer im Schriftsinne und ausschließlich festgehalten worden. Ersteres nicht, wenn man, wie ein gutes Theil der altkirchlichen Dogmatiker, die Predigt Christi im Hades, da sich kein Gläubiger im infernum befunden habe, nicht für evangelica et salutifera, sondern für legalis et damnatoria hielt, was denn geradezu schriftwidrig ist, da eine Erweckung der Verlorenen zum Leben in Gott (κατὰ θεὸν = nach Gottes Ordnung) ausdrücklich als Jesu Absicht ausgesprochen wird. Andere wieder beschränken die Predigt, auch wenn sie als evangelica gefaßt wird (Iren., Tertull., Clem. Alex. u. Orig.), auf die Patriarchen (den Abraham aber läßt Luk. 16., wenn er auch nur in typischer Bedeutung dort genannt wird, ganz wo anders als in der φυλακή suchen, ja, durch eine große Kluft davon geschieden seyn), Propheten und andere Fromme des alten Testamentes, die durch dieselbe aus dem Hades befreit und wohl gar von dem Herrn unmittelbar in sein himmlisches Reich übergeführt seyen, was wiederum nach biblischer Lehre während des αἰὼν οὗτος unmöglich wäre. Zugleich machen sich jene Kirchenlehrer dabei

einer willkürlichen und jedenfalls zu engen Auffassung des τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι schuldig; denn φυλακὴ heißt weder ein Beschlossenseyn, eine Aufbewahrung zur Seligkeit, noch geht es, wenn einmal eine numerische Beschränkung dadurch ausgedrückt seyn soll, gerade auf die Patriarchen und Propheten, sondern gemäß 1 Petr. 3, 20. auf die durch die Fluth Dahingerafften. Aber es läßt sich keine Grenze außer der, die im Begriff φυλακὴ selber liegt, für die nachweisen, denen die Predigt galt. Von den Umdeutungen ganz zu schweigen, wie z. B., daß geistlich Todte gemeint seyen, denn das sind Alle, denen durch die Predigt das Heil muß angeboten werden, so ist es doch reine Willkür, etwa bloß die vor Christo gestorbenen Christen, die auf der Warte, d. h. in der Erwartung des Heils, Stehenden (Calvin), die bei hereinbrechender Fluth bußfertig Gewordenen (Luther), oder wen sonst im Einzelnen als persönliches Object der Predigt zu denken. Auf die Todten im Allgemeinen scheint 1 Petr. 4, 6. (vergl. auch Meyer zu der Stelle) doch ganz bestimmt zu gehen, auch wenn νεκροῖς ohne Artikel steht, da das κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς (V. 5.) auch ohne Artikel ganz universale Bedeutung hat und durch nichts angedeutet ist, daß das gleich folgende νεκροῖς in anderem als eben diesem universalen Sinne verstanden werden solle.

Daß die Predigt Christi einen Erfolg gehabt haben müsse, versteht sich von selbst; aber wie mißlich, darüber auch nur irgend etwas aussagen zu wollen, wie das von den Kirchenvätern vielfältig versucht ist, indem sich namentlich der Streit immer um die größere oder geringere Zahl der Geretteten gedreht hat, da es in der Schrift gar keinen Anhalt dafür gibt! Möchte man doch bei der, wie man glauben sollte, selbstverständlichen Absicht des Herrn, die in dem εὐηγγελίσθη ausgesprochen ist, stehen bleiben und das Weitere, gestützt auf Phil. 3, 21., getrost ihm anheimgeben.

Von fast gleicher Willkür zeugt die über die Schrift hinausgehende Annahme von einem anderen Zweck der Höllenfahrt, den auch die form. concord. epit. p. 613. u. sol. decl. 9. p. 788. ausspricht, in der einzigen Stelle, wo in den symbolischen Büchern etwas zur Erklärung über diesen Punct gesagt wird, welchen übrigens die F. C. mit einer großen Zurückhaltung und heiligen Scheu

als unergründliches Mysterium behandelt. Während die epitome verlangt, daß wir ohne Grübeln das Factum festhalten, Christus sey in die Unterwelt gegangen, habe die Hölle für alle Gläubigen zerstört (was jedenfalls ein eigenthümlicher Ausdruck für die objective Ueberwindung der Hölle ist), und wir seyen durch ihn aus der Gewalt des Todes und Satans, von ewiger Verdammniß und somit aus der Hölle Schlünden erlöst, — spricht die sol. decl. l. l. als einfachen Kirchenglauben aus: quod Christus tota persona, deus et homo, post sepulturam ad inferos descenderit, Satanam devicerit, potestatem inferorum everterit et diabolo omnem vim et potentiam eripuerit, warnt aber sogleich darauf: quomodo Christus id effecerit, non est ut argutis et sublimibus imaginationibus scrutemur. Die hier zu Grunde liegende Ansicht, daß Christus die Wirkung auf Hölle und Teufel durch eine Art persönlichen Kampfes ausgeübt habe, findet, wie gesagt, in der Schrift keinen Stützpunct, während dagegen die positive Angabe der letzteren hier ganz unberücksichtigt bleibt. Ueber den modus soll vielmehr gar nicht geforscht werden, und doch finden sich facta a posteriori a) hingestellt, die wohl als mittelbare, zum Theil auch nur negative Folgen des erlösenden descensus, doch kaum an und für sich Bedeutung haben, ja, zu denen es eines räumlichen Hinabgehens in die Hölle nicht einmal bedurft hätte. Dieser letzteren Meinung sind denn auch mehrere alte Dogmatiker, welche die principielle Ueberwindung der Hölle sammt dem ganzen Erlösungswerk mit den Worten am Kreuz: „es ist vollbracht!" für abgeschlossen halten und die danach als den Zweck der Höllenfahrt einen Triumph Christi über den Teufel annehmen, welchem Christus die schon vollzogene Verdammniß angekündigt habe. Allein abgesehen davon, daß es nirgends heißt, Christus sey in die γέεννα, sondern immer nur, er sey in den ᾅδης hinabgegangen, und ferner davon, daß auch auf

---

a) Wahrscheinlich abgeleitet aus Stellen wie Ps. 107, 16., 1 Petr. 3, 22., Matth. 28, 18. (letztere für die Hölle nicht einmal zutreffend), Offenb. Joh. 1, 18., — denen aber 1 Kor. 15, 24—26., wo das Ganze noch als zukünftig gilt, und Matth. 22, 44., wo Gott die Feinde unterwirft, entgegenstehen.

der Oberwelt der Teufel hinlänglich Zeuge des vollkommenen Triumphes Christi seyn mußte, kommen wir immer auf εὐηγγελίσθη (1 Petr. 4, 6.) und auf das eben dort befindliche ἵνα ζῶσι δὲ πνεύματι zurück, wogegen ein hohles Triumphgepränge über den Satanas, ein müßiges Hindurchziehen durch den Ort der Verdammten hin (denn so hat man wohl mißverständlicherweise Koloss. 2, 15. aufgefaßt), uns wenig in Christi Sinne erscheint, vor dessen Richterstuhl sich vielmehr einst noch der Teufel und seine Höllengenossen zur schließlichen Verdammung stellen müssen. Der Erfolg, daß in seinem Namen sich beugen müssen auch die Kniee derer, die unter der Erde sind, ist eben auch ohne persönliche Erscheinung Christi in der Unterwelt, sicher aber ohne einen persönlichen Kampf mit dem Teufel und seinen Gewaltigen denkbar.

Nach Nicolaus Cusanus' Vorgange lassen endlich Andere Christum zu dem Zwecke die Höllenfahrt antreten, damit er dort die Höllenstrafen an unserer Statt erduldete. Das heißt aber, die obedientia Christi passiva zu weit ausdehnen, da als deren höchste Spitze und letztes Ende Phil. 2. der Kreuzestod hingestellt wird.

Wir geben schließlich nach der rechenberg'schen Uebersicht über die verschiedenen Auffassungen des symb. apost. eine Zusammenstellung dessen, was in den resp. Kirchen über den locus von dem descensus Christi ad inferos gelehrt wird.

1. In der orthodox-lutherischen Kirche: descendit ad inferna totus λόγος, anima corpori redunita, descensu reali, proprio, triumphatorio. 2. In der päpstlichen: ascendit ad inferos sola anima, ut liberaret patres e limbo. 3. In der reformirten: sepultus, eo ipso dum descendit ad inferos; descendit ad inferna descensu non proproi, reali neque locali, non ut tanquam victor triumpharet, sed ut acutissimos dolores perferret. (Hier erscheint also der descensus am meisten als ein passives Begegniß im Leben des Erlösers, und zwar, wie sich aus Calvin und dem heidelb. Katech., Frage 44., ergänzen läßt, noch vor seinem Tode.) — Bei den Arminianern: descendit ad inferos descensu metaphorico (so schon Picus v. Mirandola nach Duran-

dus) post ascensionem demum et non in sua, sed apostolorum persona. Bei den Socinianern: desc. ad inf., i. e. figurate = in statum mortuorum pervenit.

Merkwürdig iſt, daß in keiner dieſer Erklärungen die Tendenz der auf die Rettung aller Verlorenen bedachten Wirkſamkeit Chriſti deutlich und poſitiv ausgedrückt iſt. Die Arminianer haben noch am meiſten davon, aber in einer ungerechtfertigten und kümmerlichen Abſchwächung. Der pastor Hermae und Clem. Alex. nehmen zwar auch eine Wirkſamkeit der Apoſtel in der Unterwelt an, ſchließen aber darum die perſönliche Thätigkeit Chriſti daſelbſt nicht aus. — Und doch läßt ſich in dieſer ganzen Lehre, wenn ſie ſchriftgetreu, alſo auf den beiden petriniſchen Stellen begründet wird, gar nicht wohl ein anderer Hauptgedanke finden, als die Idee der Allgemeinheit der Erlöſung durch Jeſum Chriſtum und der univerſalen Beſtimmung des Evangeliums, die περισσεία χάριτος, Röm. 5, 15., die Univerſalität der Gnade und Herrlichkeit Chriſti, Röm. 14, 9., die ſich auch in der Umgeſtaltung des Todtenreichs bewähren mußte, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα, Eph. 4, 10. [a])

Schon im alten Teſtamente ſchimmert dieſe Idee hoffnungverheißend hindurch, Jeſ. 42., Pſ. 68., 19. u. 21., und in der ganzen Prophetie als weitere Ausführung der abrahamitiſchen Verheißung; im neuen Teſtamente aber ſtrahlt ſie überall als ein helles Licht, eine beſeligende Ausſicht ſogar für die himmliſchen Geiſter eröffnend, Eph. 1, 10. 4, 8. (Wiederholung aus Pſ. 68.), Kol. 1, 20., und nun hier bei Petr. auch eine Rückwirkung auf die vor Erſcheinung des ewigen Lichtes in Chriſto Dahingegangenen verheißend, die in nichts mit der göttlichen Gerechtigkeit in Widerſtreit ſteht.

Es könnte ſich nur fragen, ob nicht die Predigt im Hades, die 1 Petr. 4, 6. unbeſchränkt in Bezug auf die Zahl der Hörer erſcheint, nach 3, 20. doch ausſchließlich auf die zur Zeit Noah's in ihrem Ungehorſam Dahingenommenen bezogen werden müſſe;

---

a) Der Zweck des descensus, namentlich auch als nothwendigen Fundamentes des allgemeinen Gerichts, findet ſich gut zuſammengefaßt bei Güder, S. 88.

denn dann müßte allerdings auch die Universalität der Erlösung wenigstens für die vor Christus Gestorbenen bestritten werden. Dem Wortlaut nach sollte es fast so erscheinen. Aber der Zusammenhang wehrt auch einer weiteren Fassung nicht; denn daß von den vielen Verlorenen, von den Vielen, die ihrer Uebelthat wegen leiden, dem heiligen Schriftsteller gerade diese besonders lebhaft vor die Seele treten, so daß er ausschließlich auf ihr weiteres Schicksal eingeht, hat seinen Grund darin, daß ihm die typische Beziehung der noachischen Fluth auf die Taufe sehr gelegen kommt, wie denn auch an sich dieses in die Augen fallende Gericht Gottes nächst dem an den Sodomitern seinen bleibenden, erschütternden Eindruck auf das ganze israelitische Volk nie verleugnet hat. Dieß reflectirt sich besonders in der Zusammenstellung und Parallelisirung der beiden Ereignisse in der Rede Christi Luk. 17., sowie 2 Petr. 2, 5 f.

In Bezug auf die vielen späteren Generationen, an denen immer wieder göttliche Strafgerichte vollzogen wurden (z. B. die Korachiten), können wir nicht annehmen, daß der Apostel sie absichtlich und bewußt habe von der erlösenden Predigt wollen ausgeschlossen wissen. Es hieße, ihn zu kleinlich von der Kraft und der heiligen Liebe Christi denken lassen, über welche erstere er vielmehr V. 22. weit großartigere Anschauungen darlegt. Auch kann man zwar nicht sagen, daß er 4, 6. das Versäumte mit Bewußtseyn nachbringe: die Ausdehnung der heilsamen Predigt auf alle im Unglauben und Ungehorsam Gestorbenen; aber man braucht nur als möglich zuzugeben, daß er nicht erschöpfend seyn wollte und die Anderen in aller Unbefangenheit außer Acht gelassen habe. Jedenfalls ist nicht zu begreifen, was Noah's Zeitgenossen vor denen Lot's und vor Allen, die Christi Zeit vorangingen und ihre Sündenstrafen zahlten, sollten vorausgehabt haben, um der nachträglichen Erlösung würdig befunden zu werden, ohne daß Gottes Gerechtigkeit und Christi Erbarmen dadurch zu nahe getreten würde. Mag de Wette mit Recht behaupten, daß dem Petrus nach 2 Petr. 3, 5 ff. die Fluth und das jüngste Gericht (Zerstörung durch Feuer) die beiden großen Wendepuncte für die Menschheit seyen, so dürften doch um dieser Theorie willen die dazwischen liegenden kleineren Gerichte Gottes

nicht übersehen werden, und die denselben plötzlich Anheimgefallenen hätten nach menschlichen Begriffen von göttlicher Gerechtigkeit und Barmherzigkeit wohl dieselben Versuche zu ihrer Erneuerung und Hinführung zur Buße zu beanspruchen, wie jene in der Fluth Heimgesuchten, von denen ganz zu geschweigen, die durch den Tod dahingerafft werden, ohne daß ihnen je besonders erweckende Strafgerichte nahe getreten wären. Wird zwischen den allerlei Geistern die Parallele des letzten Gerichts aufrecht erhalten, so fehle nur auch nicht die Parallele des Versuchs zur Wiedergewinnung, damit die Harmonie der göttlichen Weltregierung keinen Schaden erleide. — Endlich aber müßte doch eine locale Abgrenzung im Hades für die einzelnen Gruppen oder Generationen gedacht werden, wenn es möglich seyn sollte, daß Christi Predigt allein an die von der Sündfluth Betroffenen käme.

Vornehmlich nun durch die Erwägung, daß außer der Menschheit vor der Fluth, „welche keinen Versöhner und Wegweiser zum Geistesleben hatte", auch den übrigen Massen derselben, welche sich in gleicher Lage befanden, dabei aber sich nicht einmal gleicher Weisung und Warnung zu rühmen hatten, „gleichsam ihr Recht geschehen und der Mangel ersetzt werden mußte", wenn sie doch Alle in Christo gerichtet werden sollen, werden wir noch einmal zur Betrachtung der in Beziehung auf einander gebrachten Stellen zurückgeführt, um wo möglich noch einige eschatologische Aufschlüsse aus ihnen zu gewinnen und den Zweck des Hingangs Christi zu den Todten nach seiner vollen Bedeutung zu überschauen.

II.

Es kommt darauf an, den Zustand der Gestorbenen aus der Schrift als einen solchen nachzuweisen, der sie bis zum jüngsten Gericht dem heilsamen Einfluß der Erlösung durch Christum noch zugänglich zeigt, und es ist dabei zuerst über die ihnen angewiesenen Oerter das Nöthige zu bestimmen.

Das A. T. kennt für Gute und Böse bis zu ihren äußersten Spitzen hinauf — für die Teufel wenigstens, denn die guten Engel sind bei Gott, seines Dienstes gewärtig, geblieben — nur *einen*, den Scheol. Derselbe hat zwar auch durch das alte Testament hin seine Geschichte, von da an, wo sich die ersten

Spuren des ausgesprochenen Unsterblichkeitsglaubens zeigen, wachsend in bestimmterer Gliederung bis zur Annahme einer Art von Scheidung zwischen der Existenz der Guten und Bösen (Versammeltwerden zu den Vätern, was sich für die Frommen zum Getragenwerden in Abraham's Schooß steigert) —, aber über den Begriff einer unterirdischen Höhle (Hölle, denn der etymologische Zusammenhang von שְׁאוֹל mit שָׁאַל ist wohl nicht zu bezweifeln, analog mit coelum von κοῖλος) mit einem Schattendaseyn für die abgeschiedenen Seelen kommt die Vorstellung nicht hinaus. Das neue Testament erst hat den Begriffen von den letzten Dingen Leben und Gestalt gegeben, oder vielmehr durch das Erscheinen Christi im Fleisch ist eine reale Umgestaltung auch des Reiches der Todten bedingt. — Wir finden in den neutestamentlichen Schriften sogleich einen concreten dreifachen Unterschied, der sich durch die Offenbarung Christi zu einem Doppelcontrast vollendet. Für den alten, ziemlich unterschiedslosen Scheol, wenn auch unterste oder äußerste Puncte in demselben angenommen werden, treten nun alsbald verschiedene Namen auf, die den Charakter deutlich unterschiedener Orte und Begriffe tragen: einerseits nämlich γέεννα und τάρταρος, andererseits ᾅδης. Die beiden ersteren Bezeichnungen (Matth. 5, 22. 29. u. 30., parall. Mark. 9, 43. u. 45.; Matth. 10, 28., parall. Luk. 12, 5.; Matth. 18, 9. 23, 33.; — 2 Petr. 2, 4. ταρταροῦν. — nebst vielen metonymischen Begriffen: ewiges, unauslöschliches Feuer, Feuerofen, höllisches Feuer, feuriger Pfuhl, zukünftiger Zorn, ewige Pein, Verdammniß, ewiges Verderben, Abgrund, das Draußen) deuten auf einen Ort größerer Qual, intensiverer Unseligkeit, und verrathen als charakteristisches Merkmal, daß sie als Strafort der gefallenen Engel und als Aufbewahrungsort derselben bis zur Strafe des letzten Gerichts betrachtet werden. — Das Wort ᾅδης (von den LXX. noch als Uebersetzung von Scheol gebraucht) bezeichnet qualitativ ebenfalls einen Ort der Unseligkeit, des Wartens auf das letzte Gericht. Unrichtig jedenfalls nach neutestamentlichem Begriff sagt Meyer zu Luk. 16, 23: „Hades oder Scheol ist der gesammte unterirdische Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen bis zur Auferstehung, getheilt in das Paradies für die Frommen und die Gehenna für die Gottlosen." Denn Hades kommt im neuen

Testamente nur in der Bedeutung: Ort der Qual für die Gottlosen, vor. ᾅδης steht im neuen Testamente überhaupt nur Matth. 11, 23., parall. Luk. 10, 15.; Matth. 16, 18.; Luk. 16, 23.; 1 Kor. 15., 55; Offenbar. Joh. 1, 18. 6, 8. 20, 13. u. 14.; Apostelg. 2, 27. u. 30., und wenn die letztere Stelle der eben aufgestellten Behauptung, die sich übrigens auch bei Hengstenberg wiederholt und namentlich in seinem Commentar zur Offenb. Joh. Bd. 2. S. 403. findet, zu widersprechen scheint, so wird darüber unten das Nöthige bemerkt werden. — „Nirgends ist im neuen Testamente gelehrt, daß die Frommen, in dem Herrn Entschlafenen, in den Hades eintreten." Diese Worte des Recensenten in der evangelischen Kirchenzeitung gegen Lüdtkemüller, Mai- und Juniheft 1853, sind gegen ihn selbst zu wenden, da er sonst im Hades den Ort der Pein und das Paradies sucht, was sich am wenigsten aus der von ihm angezogenen Stelle Joh. 14, 2. erweisen läßt; denn das Vaterhaus ist eben das Paradies, der ᾅδης aber mit βασάνοις u. dergl. ausgestattet. Ebenso wenig aber findet sich eine Stelle, welche die Gottlosen während des Zwischenzustandes in die γέεννα verwiese. Wenn auch Güder überall, besonders S. 29. u. 110., auf der herkömmlichen Vorstellung vom Hades fußt, so müssen wir bekennen, daß wir ihm hierin nicht beizustimmen vermögen, so sehr wir uns sonst im Wesentlichen mit ihm in Einklang wissen. — Zuweilen, das läßt sich nicht leugnen, wird ᾅδης da gesetzt, wo man dem Begriff nach γέεννα erwarten sollte, z. B. Matth. 16, 18: „die Pforten des Hades werden sie nicht überwältigen", da wohl von der Gehenna und den in ihr Enthaltenen aus, nicht aber vom Hades her der Kirche Gefahr droht. An solchen Stellen aber kann Hades mehr die generelle Bedeutung als Aufenthaltsort der wider Gott Streitenden haben und als pars pro toto stehen, so daß, was von dem geringeren Begriffe gilt, ohne Weiteres die Geltung für das Größere, Intensivere, die Gehenna, mit hat. Um so mehr wird die Bedeutung des Hades dadurch der des Paradieses fern gerückt. Dann findet sich auch für beide Orte der Unseligen der Begriff des Gefängnisses, der Aufbewahrung zum letzten Gericht: φυλακὴ und αἰχμαλωσία; 2 Petr. 2, 4: Gott hat die sündigen Engel gefesselt, und nachdem er sie in den Tartarus geworfen, übergeben, damit sie

bewahrt werden (τηρουμένους) zum Gericht. Wegen dieser gleichen, vorübergehenden Bestimmung brauchen sie aber in Wesen und Umfang noch keineswegs identisch zu seyn. Entscheidend ist jedoch für ihre individuelle Verschiedenheit, daß der Gehenna überall und ohne Ausnahme das ewige Bestehen vindicirt wird, während der Hades nach Offenb. Joh. 20, 14., nachdem er sich entleert und seine Todten zum Gericht herausgegeben hat, sammt dem θάνατος in die λίμνη τοῦ πυρὸς geworfen wird. Diese λίμνη wird dann ausdrücklich der zweite Tod genannt, der von dem ersten sachlich verschieden ist (Hengstenberg zur Offenb. Joh. II, 381.). Was könnte anders als die eigentliche, primäre oder teuflische Hölle darunter verstanden werden, als deren Element fast in allen Stellen ein unauslöschliches Feuer genannt wird? Sie heißt der zweite, der ewige, nun nicht wieder aufhebbare Tod, der Tod im intensivsten Sinne, vielleicht im Gegensatz zu dem wieder aufhebbaren des Hades, welcher letztere beinahe in allen angeführten Stellen in Verbindung mit dem personificirten oder mehr noch als räumlich zu denkenden θάνατος steht, dem er als dem Sündensold Wesen und Ursprung verdankt. Ja, sollte sich nicht aus Hebr. 9, 27: es ist dem Menschen gesetzt ἅπαξ ἀποθανεῖν und dann die κρίσις — die Ansicht begründen lassen, weil der ᾅδης doch seine Todten wieder herausgibt (Offenb. Joh. 20, 13.), von der γέεννα aber nicht gesagt wird, daß sie ihren Inhalt zur κρίσις auch wieder herausgebe —, daß sich menschliche Wesen gar nicht in derselben befunden haben? Die Teufel sind dem letzten Gericht damit keineswegs enthoben; für sie verwandelt sich bei diesem Act ihr provisorischer Aufenthalt dann bloß zum permanenten. Es fallen zwar auch Menschen, und zwar die Offenb. Joh. 20, 15. bezeichneten, anscheinend gegen Hebr. 9., in einen zweiten Tod, aber dieser ist nicht, wie der erste, physisch und er folgt dem Gericht erst. Wird nun aber der Hades, als Ort, der Gehenna oder λίμνη τοῦ πυρὸς erst einverleibt, so kann er bisher nicht eins mit ihr gewesen seyn. —

Ein dritter Name taucht endlich noch aus dem alttestamentlichen Scheol auf: παράδεισος, dem ersten Paradiese nachgebildet und als παράδεισος τοῦ θεοῦ mit dem Holz des Lebens Offenb. Joh. 2, 7. in offenbarer Entgegensetzung zu demselben,

der zwar als Name selten ist, denn er kommt außer Luk. 23. nur 2 Kor. 12, 4. und Offenb. Joh. 2, 7. vor, aber einen um so häufiger behandelten Zustand bedeutet, ja, der einen der wichtigsten und geläufigsten Begriffe bezeichnen muß, seitdem Christus die Idee des Lebens und Sterbens in ihm zur Evidenz gebracht hat. Wir können das Paradies hier vorläufig kurz als den Ort bezeichnen, wo das auf Erden begonnene Leben in Gott sich vollendet, wo die gläubigen Seelen bis auf den Tag des Gerichts und des Weltendes bewahrt werden in der Gemeinschaft Christi und der Heiligen.

Daß die Seele unmittelbar mit dem Tode an jenen Ort gelange, sagt außer Luk. 23, 43. Offenb. Joh. 14, 13. (ἀπ᾽ ἄρτι) und Phil. 1, 23., wo Paulus seine Sehnsucht ausspricht, aufgelöst zu werden und bei Christo zu seyn — eine Stelle, die ihre Wahrheit behält, auch wenn dem Apostel damit ein Ausspruch entschlüpft seyn sollte, der mit seinen übrigen dogmatischen Anschauungen in Widerspruch stände.

Es fehlt nun nach dieser lichten Seite hin noch ein Glied der eschatologischen Oekonomie, über das wir in den Reden des Herrn den umfänglichsten und deutlichsten Aufschluß haben: das Ende aller irdischen und himmlischen Entwickelung, die mit der Auferstehung und dem Weltgericht allgemein beginnende Ewigkeit, der vollkommene Sieg des Gottesreiches und die unangefochtene Herrschaft desselben, für welche Daseynsform Name und Begriff des Paradieses zu eng wird, der Eintritt des seligen, über alle Zeit und allen Raum erhabenen Zustandes, wo Gott Alles in Allen ist —: räumlich und zuständlich mit dem Namen des Himmels, *οὐρανός*, bezeichnet. Hier herrscht denn der vollkommenste Gegensatz zum endlosen Reiche des Tartarus, nicht bloß der des Lichtes zur Finsterniß, der Seligkeit zur Verdammniß, der Herrschaft Gottes zur Ohnmacht des Teufels, sondern auch in der äußeren Form der eben angedeutete, daß das Reich des Bösen, als ein in der Zeit gewordenes, nur ein endloses genannt werden kann, während sich im himmlischen Reiche der Begriff der wahren Ewigkeit erfüllt: ohne Anfang und ohne Ende. Darinnen der Sohn Gottes, wie es vor der Schöpfung war, nun wieder eingetreten in seine göttliche Gestalt und in und mit dem Vater

seliger Ruhe und gleicher Macht, Ehre und Herrlichkeit pflegend. Fragen wir, ob dieser Himmel im eminenten Sinne, der einst seiner vollen Offenbarung entgegengeht und nach der Katastrophe als ein neuer Himmel bezeichnet wird, schon jetzt vorhanden sey; so müssen wir natürlich antworten: ja, als der lichte Ort Gottes, da Niemand bisher zukommen kann, als der Christo gebührende; in den er aber vor seiner vollen Erhöhung nicht einging, wie wir ihn denn zunächst nach dem Tode (Luk. 23.) noch im Paradiese finden. Daraus gerade, daß Christus dem Uebelthäter auf die Bitte: μνήσθητί μου, ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου, mit der Verheißung antwortet: heute wirst du mit mir im Paradiese seyn, hat man zuerst zwar richtig gefolgert, daß der παράδεισος in irgend einer Beziehung zur βασιλεία Χριστοῦ zu denken sey, die absolute Congruenz der beiden ist aber damit keineswegs festgestellt. Denn sprachlich wird sich Luther's Fassung nicht rechtfertigen lassen: „wenn du in dein Reich kommst", so daß dann die Antwort Christi zusichernd und zugleich näher bestimmend lautete: ja, und zwar heute wirst du mit mir daselbst seyn. Wenn man dann aber weiter argumentirt: da Christus mit dem Tode sogleich in den Schooß des Vaters, in den Himmel κατ' ἐξοχήν, eingegangen seyn müsse, falle die ganze Ansicht vom παράδεισος als status intermedius, so ist doch offenbar, daß diese Beweisfolgerung auf einer petitio principii beruht. Christus braucht, wie oben gezeigt ist, nicht sofort nach dem Tode in sein Urdaseyn zurückgekehrt zu seyn, und seine Verheißung an den Uebelthäter kann verstärkende, über die Bitte hinausgehende Bedeutung haben: „nicht erst, wenn ich in der Herrlichkeit meines Reiches erscheinen werde, will ich dein gedenken, sondern in die Vorhalle zur Seligkeit sollst du heute schon mit mir eintreten."

Nach welchem von diesen Orten, läßt sich nun fragen, ist der Erlöser unmittelbar nach seinem Tode hingegangen? Er ist im Hades gewesen, antwortet Petrus (Apostelgesch. 2, 27. u. 31.) in dem Sinne, daß Christus der Menschennatur seinen vollen Tribut gezahlt habe; er hat im Paradiese verweilt, antwortet Christus Luk. 23. Und wir werden nun keinen Widerspruch hierin finden, da nach alttestamentlicher Anschauung das Paradies einen Theil des durch Hades übersetzten Scheol bildet. Die alttesta-

mentliche Auffassung darf uns aber Apostelgesch. 2. nicht verwundern; denn Petrus redet dort, nach eben erst geschehener Ausgießung des heiligen Geistes, zu lauter Israeliten aus ihrer und wohl noch seiner eigenen Anschauung heraus, wonach er den Hades (eigentlich Scheol) auch als Aufenthaltsort der Heiligen (V. 27.) und Christi selbst (V. 31.) bis zu seiner Auferstehung faßt, was der Herr indirect sogar selbst einmal thut, da er Matth. 12, 40. von sich weissagt, daß er, wie Jonas im Wallfische, drei Tage und drei Nächte (die Ungenauigkeit der Zeitangabe — denn zwei Nächte sind es jedenfalls nur gewesen, 33 Stunden im Ganzen, wie irgendwo ein Commentator bemerkt — läßt übrigens schließen, wie wenig man sich dogmatisch auf diese Stelle beziehen dürfe; vgl. auch Süder zu derselben, S. 16 ff.) ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς seyn werde. Will man dieß durch Hades übersetzen, so läßt sich das in dieser Stelle wohl noch rechtfertigen, während Christus dem Hades sonst, wo er in seine himmlische Zukunft hineinprophezeit (Luk. 16.), oder aus dem Paradies durch den Mund des Johannes in der Offenbarung in die Vergangenheit rückwärts redet, dem Hades stets eine üblere Bedeutung zuschreibt. Deßhalb aber kommt Hades Apostelgesch. 2. dogmatisch und speciell als entscheidend für den neutestamentlichen Lehrbegriff nicht in Betracht.

Christus ist mit seinem Tode in den Scheol hinabgegangen, und zwar zunächst in den Theil desselben, den er nach einem schon vorhandenen Sprachgebrauche Luk. 23. Paradies nennt, da man begreift, wie unpassend es für ihn gewesen wäre, von seinem Verweilen ἐν κόλπῳ Ἀβραὰμ zu reden, des Abraham, von dem er sagt: ehe er war, bin ich. Er hat dann zur Vollendung seines Werkes auch in diese Regionen Leben und ein unvergängliches Wesen hinabgebracht, den Hades, ohne daß er jedoch zur Gehenna würde, in tieferen Schatten gestellt, nachdem er ihm seinen Antheil entführt, das Paradies näher an den Himmel, an die Hütte Gottes, gerückt, so daß fortan ein gemeinsamer Name für den Ort der Seligen und den der Unseligen, wie ihn früher das Wort Scheol darbot, weder an sich statthaft erscheint, noch factisch irgendwo vorkommt. Dieß würde sich dann als der höchste und letzte Zweck des descensus Christi ad inf. ergeben, für welchen

die Predigt des Evangeliums und die Besiegung gottwidriger Gewalten nur die Bedeutung von Mitteln haben. Die Zeitdauer des Triduum werden wir für die Begründung dieser neuen Verhältnisse gewiß ganz in Anspruch zu nehmen haben, da wir hierzu nach dem Zeugniß der Schrift analoge Mittel, wie die vom Herrn auf Erden gebrauchten, angewendet sehen, während wir uns mit einem flüchtigen Vorüberrauschen des Herrn nur dann befriedigt finden könnten, wenn wir Zeugnisse beizubringen vermöchten, daß ihm dabei eine ähnliche zauberische Einwirkung wie bei der Ausgießung des heil. Geistes am Pfingstfest beliebt habe. Güder nennt übrigens S. 377. als Ergebniß des desc. Christi ebenfalls „die thatsächliche Umgestaltung der zwischenzuständlichen Verhältnisse". — Auf die Einrichtung oder Neugestaltung des Paradieses durch Christum läßt sich auch Joh. 14, 3. beziehen: *πορεύομαι ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν*, da das Schonvorhandenseyn der *μοναὶ πολλαὶ* eine umwandelnde Thätigkeit Christi in Beziehung auf dieselben nicht ausschließt, vom Himmel aber man erwarten sollte, daß darin die vielen Wohnungen selbstverständlich seyen, indem er der endlichen Aufnahme der zur Gotteskindschaft Wiedergeborenen von Anfang an gewärtig ist. — Das Paradies aus der *καρδίᾳ*, aus den *κατωτέροις τῆς γῆς* zu emancipiren, wird Christus nicht nöthig gehabt haben, da er diese Ausdrucksweise offenbar nur aus dem althebräischen Sprachgebrauch adoptirte, indem er in der Offenb. Joh. richtigere Blicke thun läßt, und die Vorstellung von einer unteren Räumlichkeit überhaupt uns nicht gerade dorthin hinabzusteigen nöthigt. Die Nothwendigkeit eines Ortes, eines *ποῦ* für die Zwischenzuständlichen überhaupt hat Güder S. 337. nachgewiesen. Bleiben wir nun auch bei den gewöhnlichen Raumkategorien stehen, so müssen wir doch sagen, Christus habe den Blick der Sterblichen nach oben gewendet, nach dem Himmelsraum, der ja in Wahrheit allein den Begriff des Höchsten und Tiefsten, des Obersten und Untersten erfüllt, wie denn in *κατώτερα τῆς γῆς*, Eph. 4, der Genitiv vielfach comparativisch gefaßt wird = das, was tiefer als die Erde überhaupt (nicht: als ihre Oberfläche) ist. „Die Sphäre der Entschlafenen", sagt aber Martensen, S. 517. seiner christl. Dogmatik, treffend, „ist toto genere verschieden von dieser ganzen

materiellen, zeitlichen und räumlichen Sphäre. Wie wir vorbildlich von dem Schlafenden, dem Träumenden sagen können, daß er nicht äußerlich, local, aus dieser sinnlichen Welt geschieden, aber dennoch „jenseitig", im relativen Sinne „abgeschieden" ist, weil er sich in einem Zustande der Involution befindet, so muß dasselbe in absolutem Sinne von den Entschlafenen gelten. Die Richtung der Seele im Tode ist nicht eine nach außen gehende, sondern eine nach innen gehende, eine zurückgewandte." — „Die Seele begibt sich zurück zu den dahintenliegenden, zu den innersten, mystischen Gemächern des Daseyns. Im Verhältniß zu dieser (unserer) Sinnenwelt ist das Todtenreich als ein „Drinnen" oder, was im gegenwärtigen Zusammenhang dasselbe ist, als ein „Unten" zu bestimmen, was die kosmische Bestimmung ist, die uns von der Offenbarung über den Hades gegeben wird. Christus stieg herunter in den Hades, aber dieses Herabsteigen muß nicht nach den sinnlichen Raumkategorien betrachtet werden; es ist die Kategorie des Grundes. Im Verhältniß zu dieser Sinnenwelt ist das Todtenreich die tiefere Region" u. s. w. —

Innerhalb der oben erwähnten zwei Gruppen der außerirdischen Welt stehen die beiden Glieder einer jeden in einem Verhältniß der Verwandtschaft unter einander, und wie wir uns ein Zurückgehen aus dem Hades in die Hölle denken können und nach dem Weltgericht auch denken müssen, so ist das Uebergehen aus dem Paradiese in den Himmel bei dem Weltgericht ebenfalls in Aussicht gestellt. Es erübrigt uns aber die Frage, ob nicht, wie aus dem sündigen Erdenleben durch den Tod in das Paradies, auch ein Uebertritt aus dem Hades unmittelbar in den Himmel (beim Weltgericht) oder mit Durchgang durch das Paradies, analog den Vorgängen während des descensus Christi, in alle Zeit gehofft werden könne. Gehen wir also näher auf die beiden Mittelglieder ein, die begrifflich und räumlich am nächsten auf einander stoßen, auf Hades und Paradies, von denen wir das letztere Luk. 23, 43. mit demselben Ausdruck, den Hades aber der Sache nach 1 Petr. 3, 19. bezeichnet finden. Wir erhalten, unsere Ansicht über das Verhältniß der beiden zu einander zu entwickeln, noch bessere Gelegenheit durch das Gleichniß vom reichen Mann und Lazarus (Luk. 16.).

Den Lazarus finden wir (V. 22.) in Abraham's Schooß, womit nach der jüdisch-populären Benennung der Zustand bezeichnet wird, der sich leicht in die christliche Bedeutung des *σὺν Χριστῷ εἶναι* oder *ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον* übertragen läßt, da Abraham im Gleichniß, wie Christus in der Wahrheit, die Seinen vertritt und die richterlichen Functionen übt. Der reiche Mann (V. 23.) im Hades, *ὑπάρχων ἐν βασάνοις* und *ἐν τῇ φλογί* (V. 24.), schlägt die Augen auf und erblickt von f e r n e den Abraham, darauf auch den Lazarus in dessen Schooß. Die Entfernung muß ihm nicht bedeutend erscheinen, die große Kluft gar nicht von ihm wahrgenommen werden, denn er erhebt seine Stimme, den Abraham anzurufen, er muß auf die letztere ausdrücklich erst von Abraham aufmerksam gemacht werden a). Eine räumliche Kluft, müssen wir nun in dem unten angegebenen Sinne sagen, eine unsichtbare und doch große, unübersteigliche Kluft, trennt die Bewohner des Hades und des Paradieses. Die Unübersteiglichkeit derselben, im Gegensatz zu dem ungehemmten Verkehr der Gläubigen und Ungläubigen auf Erden, wird vom Herrn geflissentlich

a) Wenn die räumlichen und sinnlichen Bezeichnungen überhaupt ohne Weiteres von uns gebraucht werden, ohne daß wir ihre Zurückführung auf geistigere Begriffe versuchen, so geschieht dieß im Bewußtseyn des menschlichen Unvermögens, Raumloses und Stoffloses in Bezeichnung solcher Dinge, die nur als materielle, concrete und irdische Sinn und Bedeutung für uns haben, in Gedanken und Worte zu fassen, und zugleich in der sicheren Erwartung, daß adäquate Begriffe und Ausdrücke uns werden gegeben werden, wenn wir in die Sphären der reinen Geistigkeit eintreten. Möchten wir uns mit der bequemen Auskunft behelfen, Alles, was in den Gleichnissen des Herrn, besonders in seinen erhabenen eschatologischen Prophetien oder in anderen sinnlich kräftigen Aussprüchen der Schrift an Irdisches erinnert, in das Schattenreich der Symbolik zu verbannen, so, fürchten wir, dürfte uns leicht manches Samenkorn himmlischer Wahrheit mit entfallen. Dabei möge indessen diese ins Kleinliche ausartende Analyse des Gleichnisses nicht den Schein erwecken, als würde von uns eine feste dogmatische Basis für die Lehre vom Zwischenzustand in demselben gefunden. Wir sind uns vielmehr seiner ganz heterogenen Tendenz, auf den Ablauf der Gnadenfrist und den Vergeltungsmaßstab im jenseitigen Leben hinzuweisen, wohl bewußt und versuchen nur, aus den mehr zufälligen Beithaten Momente für eine Lehre zu eruiren, für welche wir deutlicherer Fingerzeige ermangeln.

und lehrhaft V. 26. auseinandergeſetzt. Und zwar ſpricht ſich eben die Lehre darin aus, daß ſich mit dem Tode ſogleich ein Gericht vollzieht, das erſte, vorläufige Gericht, deſſen Zweck durch die bloße Scheidung der Guten und Böſen freilich wohl nicht völlig erfüllt iſt, ſelbſt nicht durch die vorläufige Seligkeit und Unſeligkeit bis zum letzten Gericht, wenn dieſer Zuſtand bloß als der eines gleichſam müßigen Wartens gedacht werden ſoll, bis die Zuſtände im Himmel und auf Erden den Eintritt des Weltendes bedingen. Ohne die Möglichkeit, dieſen Zwiſchenzuſtand zu nützen, ſowohl für die Hades- als die Paradieſesbewohner, wäre doch für beide die ſofortige Erſcheinung des jüngſten Tages Gewinn. Ja, auch vielmehr an ſich wäre die ethiſche und teleologiſche Bedeutung des Zwiſchenzuſtandes = 0; denn nicht um ſeinetwillen, ſondern wegen deſſen, was am Ende des *αἰὼν οὗτος* ſtatthat, geſchieht alles Streben auf Erden.

Mit Güder, S. 110., können wir uns inſoweit einigen, als auch nach unſerer Meinung „die Sonderung und Ausſcheidung noch nicht in aller Beziehung als fix betrachtet werden darf", was wir weiter unten noch zu begründen gedenken. Er ſetzt aber S. 366. bloß eine innerlich ſcheidende und leugnet S. 327. die hier bezeichnete locale Kluft geradezu mit folgenden Worten: „Wir werden für die Todten in ihrem Reiche nicht eine einfache Scheidung unter ſich homogener Seelen in zwei große Hälften, etwa in Gläubige und Ungläubige, Bekehrte und Unbekehrte, Selige und Unſelige, ſtatuiren dürfen." Ein großes metaphyſiſches Intereſſe hat die locale Scheidung allerdings nicht, wenn doch im Zwiſchenzuſtande im Weſentlichen homogene Lebensbedingungen mit den dieſſeitigen vorausgeſetzt werden; aber um ihrer conſequenten bibliſchen Begründung willen iſt ſie doch, zugleich als präformativ und präparativ für die abſolute Scheidung beim letzten Gericht, feſtzuhalten, und mit aller Beſtimmtheit iſt anzunehmen, daß ſie eine weſentliche Bedingung der mittelzuſtändlichen Entwickelung oder Exiſtenz in Seligkeit und Unſeligkeit darſtelle. Ein ethiſches Moment liegt trotz der als überſteiglich angenommenen Hadesſchranke ſchon inſofern darin, daß der Stachel des „zu ſpät" für den regulären Verlauf im Erdenleben ſeine Spitze nicht verliert.

Fahren wir aber zunächst fort, das Verhältniß der beiden Zustände gegen einander zu erwägen, um dann genauer auf das einzugehen, was in jeder abgeschlossenen Sphäre für sich anzunehmen ist.

Die Kluft ist absolut trennend für eine reale Gegenwart, aber sie hindert ein Hinüberschauen und Hinüberreden, also eine gewisse Verbindung, nicht. Ein gegenseitiges Einwirken der Hades- und Paradiesesbewohner auf einander wird ausdrücklich in das Reich der Unmöglichkeit verwiesen; es findet aber eine Hinwendung des Verdammten zum Herrn Himmels und der Erde statt, der nun als solcher anerkannt und mit reuevoller Bitte, nicht für den Verdammten selbst, sondern für Lebende angegangen wird. Diese Bitte wird aus dem Grunde abgewiesen, weil Gottes Ordnung nicht voraussichtlich vergebens gestört werden dürfe, der doch seine Mittel und Wege auf Erden geoffenbart habe. Ist der Herr hier ein strenger, verweigernder Richter, so ist doch aus diesem Falle nur abzunehmen, daß er es gegen Solche seyn muß, die ihre Erdenzeit durch Schuld versäumten und die geordneten Heilsmittel verachtet, also das Analogon der Sünde wider den heiligen Geist begangen haben. Zu dem selbstverschuldeten Verhängniß aber fügt er nicht einen harten Fluch, sondern er vergißt bei der freundlichen Anrede „mein Sohn" der Milde nicht. In den Hades einzutreten oder ihn selbst zum Paradiese einzulassen, wird er durch diesen Bittenden nicht bewogen, der sich übrigens seines traurigen Looses ohne den Versuch einer Selbstrechtfertigung oder gänzlicher Abwehr desselben bescheidet. Wenn Weizel a. a. O. S. 959. den Verdammten als Typus pharisäischen Hochmuthes und der Unbarmherzigkeit nimmt, die sich aus V. 21. nicht herleiten läßt, so beruht dieß auf Willkür, da sich aus dem Gleichniß nur auf ein leichtsinniges, durch Ueppigkeit und Wohlleben herbeigeführtes Versäumen des Heiles schließen läßt.

Das Princip oder Kriterium, wonach mit dem Tode die Einen dem Hades, die Anderen dem Paradiese zugewiesen werden, die subjective, geistige Kluft zwischen den beiderseitigen Bewohnern derselben, ist so deutlich in dem Gleichniß ausgesprochen, daß es einer weitläufigeren Besprechung desselben nicht bedarf. Auf die Nothwendigkeit der μετάνοια zur Erlangung des Para-

dieses oder vielmehr zur Vermeidung des Hades läßt der Herr den Verdammten selbst (V. 30.) hinweisen, während er die gläubige Aufnahme des göttlichen Wortes nach der unter dem jüdischen Volke damals noch waltenden Oekonomie oder wenigstens nach der in der Volkssprache wurzelnden Bezeichnung fordert. Buße und Glaube sind es gleicherweise, die dem Uebelthäter am Kreuze noch zur rechten Stunde die Pforten des Paradieses erschließen.

Hades und Paradies sind nun, an sich betrachtet, wie oben gezeigt ist, Vorhallen ihrer Bedeutung nach, mit gleichem Eingang, dem Tod, und ganz entgegengesetzten Ausgängen. Betrachten wir sie unter dem Gesichtspunct der Zeit, so lassen sie sich, wie es in der kirchlichen Sprache geschieht, als status intermedii, Zwischenzustände, bezeichnen, schon ganz äußerlich, da sie den Zeitraum zwischen dem Ende des Einzelnen und dem der Welt, zwischen Tod und Auferstehung, ausfüllen. Dann aber verrathen sie ihren transitorischen Charakter als nicht ursprüngliche und zugleich als endliche Schöpfungen Gottes, bedingt einerseits durch den Sündenfall und den Eintritt des leiblichen Todes, andererseits durch Einführung der göttlichen Heilsanstalten. Das Paradies erweist sich unmittelbar als „eine Schöpfung des göttlichen Erbarmens", während der Hades, der vor der Erneuerung der Gnadenbündnisse Gottes mit den Menschen alle Gestorbenen, seitdem aber diejenigen aufgenommen haben muß, die den Ruf zum Leben nicht angenommen haben [a]), noch keineswegs als eine Schöpfung des göttlichen Fluches, vielmehr als eine φυλακὴ zu fassen ist, aus der doch eine Entlassung gedacht werden kann. — Das Wesen der Zeit, als Grundbedingung und Erscheinungsform aller Entwickelung, als Maßstab des Sehnens und Wartens, so-

a) Origenes' Behauptung (homil. 2. in libb. regum u. hom. 26. in Num.), „daß vor Christus Alle in den Hades, von da die Frommen durch den desc. Christi in das Paradies gekommen seyen, wohin nach Christi Erscheinung alle Frommen sogleich mit dem Tode gelangen", deutet auf die Ansicht, daß das Paradies erst durch Christum in das Leben getreten sey, und steht also mit der Schrift in Conflict, die im alten Testamente den Hades nicht ausschließlich für einen Ort der Qual und in ihm selbst eine paradiesische Region annimmt.

wie als Stachel der Angst, Qual und Furcht, dürfen wir uns während dieser Zustände noch nicht völlig aufgehoben denken, da es ausdrückliche Schriftlehre ist, daß erst mit dem Weltende die reine Ewigkeit erscheine, und Offenb. Joh. 10, 6. u. 7. mit einem Schwur versichert wird, daß die Zeit erst mit der Posaune des siebenten Engels aufhören solle.

Ueber den subjectiven Zustand der im Hades und im Paradies Wohnenden wird hier noch nicht viel zu sagen nöthig seyn. In der Empfindung reflectirt, erscheinen die Zustände, die sich auch begrifflich und ethisch als status intermedii — in dieser Beziehung besser durch Mittelzustände übersetzt — manifestiren, als Seligkeit und Unseligkeit, je nach der Betheiligung an dem auf Erden dargebotenen Heil und Leben. Diesen inneren Zuständen entsprechen die äußeren Qualitäten der Sphären, in denen die abgeschiedenen Seelen beschlossen sind. Und zwar gilt überall unter den mannichfachsten Bildern der Hades als ein Ort der Qual, das Paradies als Freude die Fülle und liebliches Wesen, besonders durch den Genuß der Alles erfüllenden Gegenwart des Herrn. Ein negatives und ein positives Moment sind sowohl in der Seligkeit, als in der Unseligkeit nicht zu verkennen, und zwar erhalten sich dieselben auch für die Zustände in der höheren Potenz, in Himmel und Hölle (vergl. z. B. Offenb. Joh. 7, 17. mit 21, 4., das Abwischen der Thränen), mit denen die Zustände unmittelbar nach dem Tode so homogen sind, daß sich die den verschiedenen Zuständen in der Schrift gegebenen Attribute nicht überall auseinanderhalten lassen. Für die Seligkeit besteht die negative Seite in der Freiheit oder allmählichen Erlösung von Sünde, Uebel und jeglichem Mangel, die positive in der nun ununterbrochenen und näheren Vereinigung mit dem Herrn, als deren Vollendung wir uns ein Ruhen in seinem Schooße denken mögen. Weizel, der (Stud. u. Krit. 1836. S. 916. u. 957 ff.), gleich Julius Müller (Stud. u. Krit. 1835. S. 786.), jede dogmatische Begründung aus Luk. 16. zurückweist, in Gegensatz zu letzterem aber die selige Gemeinschaft mit Christo seitens der Frommen unmittelbar nach dem Tode bestreitet, kann zu dieser Ansicht nur dadurch gelangen, daß er Luk. 23, 43. ganz willkürlich deutet, woran wir, als in einem persönlichen Ausspruch des

Herrn, ein Argument besitzen, das über allen apostolischen oder gar aprioristischen eschatologischen Systemen steht. — — Poenae damni und poenae sensus (privative und positive Strafen) ist der kirchlich-classische Ausdruck für die im Hades zu erwartende Unseligkeit. Wenn dabei unterschiedene Grade von den symbolischen Büchern ausschließlich für die Seligkeit angenommen werden, so kann das nur mit Uebersehung von Matth. 11, 22. u. 24., Luk. 12, 47., vielleicht auch Matth. 5, 22. geschehen, wo diese offenbar auch für die Unseligen aufgestellt sind. Wiederum ist indessen zuzugeben, daß dieß mit Deutlichkeit nur für das letzte Gericht geschieht. Wollte man aber auch nur subjective Grade für die Zustände im Hades, wie für die im Paradies bestehen lassen — und allen Unterschied in der Stellung der Gewissen kann man nicht hinwegwischen, selbst wenn man die Gestorbenen in schlafendem, halbbewußtem Zustande denkt — so wären dieß eben auch Grade. Die durch Luk. 12, 47. angegebene Differenz: sündigen mit Bewußtseyn oder Unbewußtseyn, wird immer einen Unterschied zwischen vielen und wenigen Streichen auch schon im Hades statuiren. Güder, S. 115: „In vollendeter Angemessenheit zu ihrem Grundcharakter, ihrem inneren Werth oder Unwerth, empfinden die Seelen im Zwischenzustand Freude oder leiden sie Pein, woraus von selbst folgt, daß bei den im Allgemeinen derselben Seite Zugehörigen, aufwärts und abwärts, noch mancherlei Abstufungen, wie Differenzen in der geistigen Normalentwickelung, so Gradunterschiede in der beseligenden oder peinlichen Existenzweise, bestehen."

Ein auffallender Zug in dem Gleichniß Luk. 16. bleibt, daß von der Seligkeit des Lazarus durchaus nichts weiter als sein Ruhen in Abraham's Schooß ausgesagt wird, und daß er selbst nicht ein Zeichen seines Lebens gibt. Dieß kann allerdings der auf 1 Theff. 5, 10., jedoch mit Unrecht, begründeten Meinung von einer Art Seelenschlafes der Verstorbenen Vorschub leisten, der sich noch immer unterschieden von der mit Recht kirchlich verdammten ψυχοπαννυχία denken ließe. Luther, Göschel, Jul. Müller (a. a. O. S. 786.) sind unter den Vertretern dieser Ansicht von einer Traumexistenz der Abgeschiedenen zu nennen, wie denn auch Andere genug im Zwischenzustand des Para-

dieses nicht einen wahrhaft actuellen, sondern mehr oder minder potentiellen Vitalzustand, ein halbes, nur abstractes Seyn erblicken. Wenn J. Müller den Schlaf, der nach ihm kein bewußtloser seyn soll, nur von der einstweiligen Aufhebung des thätigen Wechselverkehrs mit anderen Individuen versteht, so thut ihm Luk. 16. darin wohl keinen Abbruch, aber Offenb. Joh. 14, 13. mit der ἀνάπαυσις ἐκ τῶν κόπων wird er nicht wohl für sich anführen können; denn diese Stelle wird durch Hebr. 4, 9. u. 10. paralysirt, wo dem Volke Gottes wohl auch ein σαββατισμὸς in Aussicht gestellt wird, aber ein solcher, daß, wer in die κατάπαυσις eingeht, von seinen Werken ruhen wird, wie Gott von den seinen. Daß dieß aber nur eine bedingte, von der Activität keineswegs abgezogene Ruhe ist, liegt auf der Hand. J. Müller's Ansicht von dieser Art träumender Ruhe, für welche allenfalls auch die δομαὶ πολλαὶ in Christi Vaterhause, wie zum separirten Ruhen gemacht, sprechen könnten, wogegen das Verhalten des reichen Mannes im Hades ihr wenig günstig erscheint, hängt freilich mit seiner anderen zusammen, daß zwischen Tod und Auferstehung das Individuum nach 2 Kor. 5, 2—4., vergl. mit 1 Kor. 15, 52—54. u. 1 Theff. 4, 16. u. 17., seines Leibes beraubt seyn werde. Wollen wir Luk. 16. noch einmal nach unserem Kanon messen, so finden wir daselbst den Verdammten sowohl als den seligen Lazarus in Leibern, wenn nicht in irdischen, doch in solchen, die sie einander als identische Personen erkennbar machen. Gerade dieser Grund aber, daß ein Organ zur Bewahrung der Identität vorhanden seyn müsse, die bei gänzlich fehlendem Leibe denn doch gefährdet erscheinen würde (Güder, S. 316.), läßt uns im Voraus gegen die müller'sche Hypothese eingenommen seyn. Und hält man neben dem Zwischenzustand streng an der biblischen Lehre fest, daß die förmliche Auferstehung der Leiber erst mit dem letzten Gerichtsact verbunden seyn wird, so wird man dadurch doch nicht behindert seyn, für jenen eigenthümlichen Zustand auch noch einen besonderen, eigenthümlichen Leib anzunehmen, einen interimistischen also, einen dem halbvollendeten Zustand angemessenen, der die Mitte zwischen dem rein fleischlichen (ὑλικόν) und rein geistigen (εἶδος) hielte, dem wir ja doch auch nach 1 Kor. 15. und Matth. 20, 30. nur eine partielle Identität

mit dem ersten zuschreiben können. Martensen a. a. O. S. 518 f. erklärt sich dahin: „Im Geisterreich (des Zwischenzustandes) kann die Seele nicht als rein naturlos gedacht werden. Denn theils muß man nothwendig annehmen, daß die zukünftige Leiblichkeit oder die Auferstehung des Fleisches durch eine verborgene Naturentwickelung vorbereitet wird, theils lehrt Paulus ausdrücklich, daß, obgleich wir uns im Todtenreiche nicht in der vollständigen Integrität unseres Wesens befinden, indem wir im Tode entkleidet sind und erst bei des Herrn Wiederkunft wieder überkleidet werden, wir dennoch im Zwischenzustand nicht völlig nackend, sondern bekleidet werden sollen (2 Kor. 5, 2—4.). Eine gewisse Einkleidung der Seele im Todtenreiche, in jener — menschlich zu reden — klösterlichen Welt, eine „Zwischenleiblichkeit", muß daher angenommen werden." Es könnte dieß des Wechsels in der Leiblichkeit zu viel erscheinen, wie auch J. Müller, S. 782., diese Ansicht über das Verhältniß zwischen Leib und Seele eine äußerliche und mechanische nennt, nach welcher die Seele ihre Leiber wechsele wie Kleider. Dieß ist aber in der That in dem stetigen Umbildungsproceß des irdischen Leibes beständig der Fall, und die Analogien in der Natur der Insecten und einiger Amphibien weisen uns direct auf einen Leib des Zwischenzustandes schon im irdischen Leben hin. Dürfen wir aber der Seele in irgend einem Stadium ihrer Entwickelung die ihr von Gott verliehene Kraft, sich nach Bedürfniß zu verleiblichen, den „Corporisationstrieb", absprechen? Freilich vor zu buchstäblicher Fassung von Joh. 5, 28., daß die Leiber gerade aus den Gräbern zum Gericht kommen sollen, bewahre uns der Gedanke, daß viele gar nicht mehr von Gräbern zusammengehalten werden. Das Kommen aus den Gräbern würde auf die von uns angegebene Weise sich nur zu einem mittelbaren gestalten. — Das ἐνδύσασθαι 2 Kor. 5, 3. (bei der Lesart ἐκδυσάμενοι schwindet die Schwierigkeit viel leichter) scheint allerdings unserer Ansicht zu widersprechen, denn es setzt eine γυμνότης voraus, die übrigens auch Martensen S. 515. mit Unrecht aus 1 Petr. 3, 19. (πνεύμασι) folgert, und man sollte vielmehr für den Leib im Zwischenzustande dasselbe ἐπενδύσασθαι wie für die sterblichen Leiber erwarten, die der Herr bei der Parusie noch hienieden findet. Am wahrschein-

lichsten aber erscheint uns, daß der Apostel in seiner Sehnsucht nach der Erscheinung der letzten Dinge auch hier den Mittelzustand in seinem Gedankengange ganz übersprungen, aber eine γυμνότης der Seele in demselben nicht habe lehren wollen. (Aehnlich de Wette zu 2 Kor. 5, 1.) Das ἔχομεν V. 1. ist so wenig nach des Apostels Sinne dogmatisch auf den unmittelbaren Uebergang in das volle himmlische Leben zu deuten, als durch die Bedeutung des Futurums exegetisch abzuschwächen, sondern mit Billroth ganz allgemein von der Anwartschaft auf den himmlischen Leib überhaupt zu verstehen. Güder, obgleich er S. 113. seine definitive Erklärung noch suspendirt, steht doch ganz auf der Annahme einer Beleibung im Zwischenzustande, wie sich das S. 114. und explicite S. 318. u. 335. ausspricht.

Haben wir aber unseren Bedenken gegen ein absolutes Ruhen im Paradiese schon oben, gestützt auf Hebr. 4, 10., Raum gegeben, so finden diese sammt anderen über die Aufhebung des Wechselverkehrs mit anderen Individuen ihre Nahrung weiter in dem Umstande, daß wir uns als eigentliche Tendenz und als den erquickenden Reichthum des Paradieses nur das Hineinwachsen des Individuums in das Reich Gottes zu denken vermögen, das ja seine Vollendung auch in den Erlösten erhalten soll, um nach Ablauf dieses Aeon und nach Vernichtung aller übrigen Gewalt Gott dem Vater übergeben zu werden. „Die Vollendung des Reiches Gottes ist nicht gedenkbar ohne die mitgegebene Vollendung der sämmtlichen Genossen des Reiches" (Kern bei Güder, S. 312.). Sollen die Seligen dem Allem nur bewundernd zuschauen? Es könnte nach Joh. 17, 24. so seyn, und die Freude, im Herrn zu wohnen, vermöchte wohl alles andere Interesse auch an den Miterlösten zu verschlingen: — aber wie bestände bei so gänzlicher individueller Sonderung der Begriff des Reiches, einer Welt der Todten? Wie wäre dieser Zustand ein erhöheter gegen den irdischen zu nennen, wo uns doch das Mitbauen am Reiche, wovon im Himmel nicht weiter die Rede seyn kann, aufgetragen und als höchste Ehre gegönnt ist? Oder wären Hades und Paradies, und nicht etwa der Tod an sich, die Nacht, da Niemand mehr wirken kann, und wäre dieß Wirken, das einmal aufhört, von einem anderen als dem auf Erden und für die Erde verstanden?

Der Grund, warum J. Müller, beſonders aber Weizel und Andere einen Zwiſchenzuſtand zwiſchen dem Tode der Individuen und der Paruſie, der als ein anfangender Vergeltungszuſtand zu denken wäre, zwar nicht leugnen, aber zu einer gänzlichen Bedeutungsloſigkeit herabſetzen, wenn auch Müller die Idee einer Fortentwickelung nicht ganz zurückweiſt, wird weſentlich als ein doppelter angegeben, wobei ſich indeſſen nicht verkennen läßt, daß er ſein Vehikel hauptſächlich in dem Umſtande hat, daß die doch in der Schrift gegebenen Begriffe von Hades und Paradies bei jenen Männern nicht die Lebendigkeit erlangt haben, die ihnen nach bibliſcher Anſchauung gebührt. Sie ſtützen ihren Zweifel 1) exegetiſch, 2) durch eine metaphyſiſch-eſchatologiſche Anſchauung. — Zuvor jedoch noch ein Wort gegen die ganze mechaniſche Auffaſſung, durch welche Weizel der Idee eines lebensvollen Mittelzuſtandes im Paradieſe Abbruch thut. Nicht, wie er (S. 915 f.) meint, mit einer Reihe vereinzelter Auferweckungen von gläubigen Todten, mit einer Auferſtehung Einzelner aus dem Grabe, geſchähe jener Idee Genüge, ſondern nur unter der Bedingung einer geiſtig-perſönlichen Fortexiſtenz aller Frommen könnte ſie überhaupt gedacht werden. Dieſer gegenüber ließe ſich ganz wohl die eigentliche Auferſtehung als weltumfaſſender Act bei der Paruſie für die Hades- und Paradieſesgenoſſen feſthalten. —

Was nun die zur Widerlegung eines unmittelbaren, bewußten und freithätigen Fortlebens angeführten Stellen (1 Kor. 15, 23. und 1 Theſſ. 4, 13—18.) betrifft, ſo iſt in Bezug auf die erſtere zu bemerken, daß ſie zu der Kategorie derjenigen gehört, die weder für, noch gegen dieſe Meinung citirt werden können. Sie zählt wohl „drei Zeitmomente auf, in denen die Verklärung ſich vollendet" (1) Chriſti Auferſtehung ſelbſt, 2) die der Seinen, 3) das Ende der eſchatologiſchen Vorgänge, vgl. de Wette zu d. Stelle), und es mag zugegeben werden, daß damit „nach dem Gefühl des Apoſtels die Glieder der Verklärungsreihe vollſtändig angegeben ſeyen". Daſſelbe Recht aber, das ſich Weizel S. 977 ff. nimmt, unſerer Stelle eine einſeitige Betrachtungsweiſe der Paruſie ſchuldzugeben, weil ſie, buchſtäblich gefaßt, den allgemeinen Weltact in zwei Acte von particulärem Werth und Umfange zerreißen würde, ſo daß zwiſchen der Paruſie und dem τέλος noch

eine Entwickelung, und zwar die Heiligung der bis zur Parusie noch ungerecht Gebliebenen, behufs der ἀποκατάστασις πάντων a) gedacht werden müßte — würde uns unbezweifelt auch zur Seite stehen, wenn wir desselben bedürften, um durch Paulus nicht in unserer Vorstellung von einem Paradies als Zwischenzustand gestört zu werden. Auch brauchen wir hier noch nicht geltend zu machen, daß Paulus den Zwischenzustand, der ihm eben nur ein Zwischenzustand mit zeitlichem Begriff, nicht ein Mittelzustand in Rücksicht der Lebensstellung ist, ungerechtfertigterweise als ein vacuum behandelt. Wir dürfen vielmehr das ζωοποιεῖν nur im prägnanten Sinne als term. techn. für ἐγείρειν, für Auferwecken zum vollen Leben (zur ἀνάστασις ζωῆς, Joh. 5, 29.), fassen, um überzeugt zu seyn, daß Paulus den Zwischenzustand — den ja auch wir als eine unvollkommene Lebensform gegen die Offenbarung des himmlischen Lebens, als ein Nochverborgenseyn ihres Lebens mit Christo in Gott für die Frommen, als den eines latenten Gerichts im Gegensatz zu der Verdammung am jüngsten Tage für die Unfrommen fassen — hier ganz außer Acht läßt, indem ihn allein die letzte Katastrophe beschäftigt.

Der Schwerpunct dieser Stelle liegt wohl unverkennbar in V. 22: Alle werden in Christo, der das Princip der Auferweckung für die ganze Menschheit ist, lebendig gemacht werden, Gute V. 23. u. Böse implic. V. 24. u. 25., und wir haben uns diesen Act der Erweckung beider Classen nicht um des εἶτα V. 24. willen als einen zweifachen, der Zeit nach weit auseinanderfallenden zu denken, dessen Zwischenzeit mit der zwischen der Auferstehung Christi und der seiner Frommen in einem Parallelismus stände, denn dazu bietet unsere Stelle keinen Anlaß.

Bei 1 Theß. 4, 13—18. ist zuzugeben, daß Paulus allerdings nicht viel Tröstliches über den Zustand der Gestorbenen aussagt, die er, wie in der obigen Stelle, wiederum einseitig als die Frommen auffaßt. Ein argumentum ex silentio für die Nichtwiedererweckung der Gottlosen hieraus zu nehmen, dürfte dem ebenfalls paulinischen Ausspruch 2 Kor. 5, 10. gegenüber

---

a) in deren Verwerfung wir übrigens Weizel, sowie auch Güder, S. 98 ff., ganz beistimmen.

unmöglich ſeyn. Der einzige Vorzug, den Paulus den entſchlafenen Chriſten vor den zur Zeit der Paruſie noch lebenden einzuräumen weiß, beſteht nur darin, daß ſie dem Herrn zuerſt in der Auferſtehung folgen werden. Aber ſeine oben angeführte Sehnſucht, aufgelöſt zu werden und bei Chriſto zu ſeyn (Phil. 1, 23.), oder (2 Kor. 5, 8.) bei dem Herrn zu wohnen a), deutet neben ſeinem ganzen Lehrtropus über die letzten Dinge darauf, daß das Intereſſe an der letzten Entſcheidung, an dem Aufgenommenwerden in die volle himmliſche Seligkeit, verbunden mit der Hoffnung auf demnächſtiges Eintreten dieſes vollkommenen Zuſtandes, die Reflexion des Apoſtels Paulus im Feuereifer gänzlich abſorbirte und bei dem in der Kürze beendet gedachten Mittelzuſtand nicht eindringend verweilen ließ. Auch Weizel nennt S. 922. den vor der allgemeinen Auferſtehung eintretenden Zuſtand einen „wenig von der Reflexion des Apoſtels ergriffenen, einen nur negativ von ihm gedachten". Dieß Ueberſehen oder „Ueberſpringen" der Zwiſchenzeit, auf alle neuteſtamentlichen Schriftſteller (mit Ausnahme des Verfaſſers der Offenb. Joh.) ausgedehnt, findet ſeine Würdigung u. A. bei Güder, S. 104 f. Etwas zu weit geht des letzteren Bemerkung S. 111., „bei 2 Kor. 5, 1. dürfe nicht vergeſſen werden, daß Paulus ſelbſt noch die Paruſie zu erleben hoffte, es daher für ſeine Perſon und ſeine Coätanen im Grunde keinen Zwiſchenzuſtand geben konnte."

Jener Zwiſchenzuſtand nun aber bietet der Reflexion einen ſchwer zu umgehenden Anknüpfungspunct durch die erwieſene Thatſache, daß ᾅδης nicht als das indifferente Incubationsmedium, der Depoſitionsort aller Geſtorbenen, nach der Weiſe des alten Teſtamentes und der heidniſchen Vorſtellungen vom Fortleben nach dem Tode, ſondern als ein Ort bewußter Qual für die Gottloſen gedacht werden muß, und durch Alles, was ſich weiter

---

a) Das καί in beiden Stellen braucht allerdings nicht die Stetigkeit der Succeſſion für je beide Acte, ſondern nur eine ganz allgemeine Cauſalverknüpfung, ein zeitliches Nacheinander überhaupt zu bezeichnen (Weizel, S. 966.), doch bemerkt Güder, S. 111., hierzu mit Recht, daß das in beiden Stellen Ausgeſagte ganz wohl mit dem Zuſtande im Zwiſchenzuſtande (wie er ſagt, „im Hades") vereinbar ſey.

hieraus ergibt. Für die zur Verdammung Aufbewahrten fehlt es also auch nicht an einer adäquaten Welt, wie sie Weizel S. 919. mit Recht für die Zwischenzuständlichen verlangt. Als Correlat oder Complement ist dann mit logischer und metaphysischer Consequenz der παράδεισος leicht zu denken. Unmöglich kann man auch bei der Vorstellung einer bloß localen oder mechanischen Scheidung der Frommen und Unfrommen durch den Tod stehen bleiben, wonach Hades und Paradies gar bloß als zwei getrennte Schlafkammern, die eine für Erlöste, die andere für Unerlöste, erscheinen würden. Dem Obigen nach möchten wir übrigens behaupten, daß man gerade auf Paulus am wenigsten recurriren müsse, wo es gilt, über den Mittelzustand zu dogmatischen Resultaten zu gelangen, und daß für dieselben weit mehr Ausbeute in den Evangelien, dem Hebräerbrief, bei Petrus und Johannes, einschließlich des letzteren ganz auf die große Katastrophe bezogenen Offenbarung, zu hoffen sey, indem die deuterokanonischen Schriften keinerlei Grunddifferenzen in dieser Lehre mit den homologumenen bieten.

Nicht frei von Widerspruch mit sich selbst erscheint Weizel, wenn er S. 956. Paulus und Lukas als Gewährsmänner für die Ansicht nennt, „welche das der Auferstehung vorangehende und", wie er unerwiesen behauptet, „also körperlose Daseyn unmittelbar nach dem Tode mit voller Lebendigkeit und Vergeltung bekleide", nachher aber durch seine Exegese die eigene Behauptung widerlegt, indem er eben nachzuweisen bemüht ist, daß in allen eschatologischen Stellen derselben nichts dergleichen enthalten sey, wobei er sich denn wieder von Willkür nicht frei hält. Wollen wir die Consequenz der exegetischen Manipulationen Weizel's ziehen, so gibt es in der Schrift überhaupt keine Stelle für einen wahrhaft lebendigen Mittelzustand. — Denselben sucht er nebst Anderen nun

2. durch die Idee des letzten Weltactes als unplausibel zu erweisen. Seine Behauptung geht S. 914. dahin: „gerade in der scharfen Entgegensetzung gegen die vorangehende Zeit, welche diesen Weltact zum ersten und — einzigen mache, liege die Majestät und volle Bedeutung desselben nach der einen Seite hin; jede Abspannung jenes Gegensatzes schwäche eben damit dieses auch

von den Aposteln vorausgesetzte entscheidende Gewicht desselben." Jul. Müller mit seiner moderirten, mehr auf das zukünftige Geschick der Frommen bedachten Ansicht spricht sich S. 784. dahin aus: „Ginge jeder wahre Christ unmittelbar durch den Tod zur allseitigen Vollendung seines Lebens ein, so verlöre insbesondere die christliche Lehre von der am Ende der irdischen Geschichte der Kirche erfolgenden Offenbarung des Himmelreiches — durchaus ihren Halt." Indem wir, den Ton auf „unmittelbar durch den Tod" legend und „allseitige Vollendung" nicht als Entwickelungsproceß, sondern als Abschluß desselben fassend, der letzteren Meinung unbedingt beistimmen, können wir gleichwohl in der ersteren nur eine Ueberspannung sehen. Es wird in derselben, um die Drastik des letzten Gerichts zu verstärken, ihr eine möglichst grelle Folie zu leihen, dem wahren Begriff des Lebens durch absolutes Leugnen einer realen Zwischenexistenz zu nahe getreten. Dem letzten Gericht muß freilich entschieden die Bedeutung gewahrt bleiben, daß es nicht bloß (Weizel, S. 913.) „eine besonders feierliche, allgemeine, vollendende Wiederholung der mit Jedem vereinzelt schon unmittelbar nach seinem Tode vorgehenden Processe —, ein neues, nur graduell verschiedenes Stadium in der Fortentwickelung des Einzelnen und des Ganzen ist". „Der jüngste Tag ist nicht ein Tag der Entwickelung, sondern ein Tag der Erledigung, der richterlichen Entscheidung." Aber der Schlußact hat auch nicht nöthig, sein Gewicht und seine Majestät erst aus der Ohnmacht und Bedeutungslosigkeit des vorhergehenden Zustandes zu empfangen. „Mit der Beziehung der Idee der göttlichen Gerechtigkeit auf das Leben im Hades", bemerkt Güder S. 115. ganz in unserem Sinne, „wird das jüngste Gericht so wenig zu einer Art von hors d'oeuvre heruntergesetzt, daß ihm vielmehr seine einzig erhabene Bedeutung vollständig gesichert bleibt." Der Begriff der ursprünglichen Weltschöpfung z. B. erleidet keine Einbuße durch späteres successives Hervorgehen und relatives Werden von Individuen und Generationen; der letzte große Gerichtsact Gottes verliert ebenso wenig an seiner Bedeutung, wenn durch desselben Gottes Veranstaltung vom Tode ab die Einen im Hades, im Paradiese die Anderen, vorläufig gerichtet und bei wirklichem Leben, demselben entgegengehen. Der

Vollendung des Gottesreiches und seiner herrlichen Erscheinung am letzten Tage geschieht auch kein Abbruch, wenn außer der Pflanzung desselben auf Erden und dem gestörten Wachsthum, welches es dort nur findet, demselben noch Aeonen der Entwickelung in einem jenseitigen Daseyn gegönnt sind, da diejenigen, welche darin wirken, von Gott getrieben, nicht ihre Seligkeit allein, sondern auch Gottes Ehre schaffen bis zum Tage der Ernte. Zeigt sich aber etwa Gottes Größe herrlicher darin, daß er, die auf Erden in der Freiheit gelebt und das Gesetz der wahren Freiheit ergriffen haben, nun in einen Zustand der Impotenz herabdrückt, wie derselbe allerdings erscheint, wenn man, wie Weizel S. 921., bei seinen negativen Merkmalen stehen bleibt und ihn als ein „Nochnichtauferstandenseyn, aber Auferstehenkönnen, als ein Nochnichtgerichtet-, aber für das Gericht Aufbewahrtwerden" faßt? Mit diesen Determinationen wird gar zu nahe an die äußerste Lebensgrenze angestreift, vor der sich übrigens Weizel S. 921. wohl hütet, „da sonst nicht von einer Auferstehung, sondern von einer neuen Schöpfung der Todten die Rede seyn müßte, jene aber, wie das Gericht, immer Continuität und Identität des Daseyns und der Persönlichkeit voraussetzt, ohne welche auch keine Erinnerung, kein Schuldbewußtseyn, keine Ueberweisung, keine wahre Verdammniß möglich seyn würde". Jul. Müller läßt S. 788. außer Bewußtseyn und Erinnerung auch das einmal gewonnene lebendige Verhältniß zu Gott und Christo in der des Leibes beraubten Seele fortbestehen. Angenommen aber und für den paulinischen Lehrbegriff auch zugegeben, daß wir aller positiven Bestimmungen über den Zwischenzustand in der Schrift entbehrten (denn wenn 1 Kor. 15, 23., vergl. mit 2 Kor. 5, 8. u. 1 Theff. 4, 14., nicht als zureichend gelten kann, so ist dieß noch viel weniger mit Hebr. 9, 27., 2 Timoth. 4, 18. u. 1 Theff. 5, 10. der Fall), so ist doch Neander's Behauptung so wenig (Pflanzung, Bd. 2. S. 656.), „daß Paulus doch (nach seinem ganzen System) eine ununterbrochene Fortentwickelung des höheren Lebens nach dem Tode annehmen konnte", als die Art zu verwerfen, wie Neander a. a. O. S. 653. die Construction des Zwischenzustandes, gleichsam im Sinne des Apostels, aus der Idee des Glaubens und des dadurch gewirkten

continuirlichen göttlichen Lebens in der Gemeinſchaft des Erlöſers, ſowie der Analogie der Gläubigen mit dem Herrn überhaupt verſucht. — Von der letzteren behauptet Müller S. 784., „ſie habe nur dann zwiſchen der Auferſtehung Chriſti und der ſeiner Gläubigen ſtatt, wenn die Auferſtehung der Todten als eine allgemeine und gleichzeitige, zuſammen mit der verklärenden Verwandlung der noch Lebenden, am Ende der Geſchichte bei der Paruſie erfolge, während die Auferſtehung des Herrn als vorbildlich für die unſrige gar nicht zu begreifen ſey, wenn der Leib ſich unmittelbar im Tode zu ſeiner Verklärung erhebe". Hierbei iſt erſtens wohl ins Auge zu faſſen, daß die Auferſtehung der Todten in der Paruſie dieſelben unmittelbar an das Ende aller Entwickelung ſtellt, was für den Herrn durch ſeine Auferſtehung nicht gleicherweiſe der Fall war, da bei ihm erſt die Himmelfahrt dem irdiſchen, alſo, ſo zu ſagen, unvollkommneren Daſeyn ein Ende machte [a]), dann aber beſtens zu acceptiren, daß unſere Exiſtenz zwiſchen Tod und Auferſtehung mit der des Herrn zwiſchen ſeinem Tode und ſeiner Auferſtehung, oder vollſtändiger ſeiner Himmelfahrt, in Parallele geſetzt werde. Denn dadurch gelangen wir gerade zum Erweiſe unſerer fortwährenden Behauptung, daß wir bis zum Beginn des vollendeten himmliſchen Lebens (unſerer Himmelfahrt gleichſam) ſchon in einem Zuſtande wachſender Verklärung in irgend einer höheren Leiblichkeit werden erfunden werden. — Wir argumentiren aber hierüber nicht aus der Luft, ſondern auf bibliſchem Grunde. Chriſtus iſt laut ſeiner Ausſage (Luk. 23.) unmittelbar im Paradieſe, alſo auch in einem Zwiſchenzuſtande geweſen; dort mit ihm der gläubige Uebelthäter, dort alle Frommen mit ihm bis zur großen Auferſtehung, welche eben für die Paradieſesbewohner ihre Vollendung zum Himmel iſt. Iſt nun auch der Herr durch ſeine Himmelfahrt ſchon vor den Seinen in das höhere Daſeyn entrückt, ſo braucht darum das Paradies ſeiner Gegenwart nicht zu entrathen. Von den Frommen aber mögen wir ſagen, wenn wir nur den Ausdruck Aufer-

a) Güder hat S. 347 ff. in umgekehrter Application auch die Annahme einer verklärenden Verwandlung der Leiblichkeit Chriſti von der Auferſtehung an bis zur Himmelfahrt.

stehung nicht pressen, daß sie daselbst gleichsam eine vorläufige Auferstehung, wie der Herr auf Erden, haben, und wie sie Offenb. Joh. 20, 5. im Gegensatz zu der schlechthin so genannten Auferstehung und bereits als Zustand der Seligkeit und Heiligkeit bezeichnet wird (Hengstenberg, Comm. Bd. 2. S. 381.). Da nun aber die Gläubigen mit dem Herrn im Paradiese oder doch in des Herrn Paradiese sind, so läßt sich ihr Zustand nicht als ein bloß potentieller denken, wenigstens nur nach dem Maße des Herrn und ihrer zukünftigen Herrlichkeit. Denn für Christum in der Zwischenzeit zwischen Tod und Auferstehung eine abstractere, wesenlosere Existenz, als die seines Erdenlebens war, anzunehmen, dürfte Niemand einfallen; wie wäre auch für die entschlafenen Christen eine Situation zu denken, die geistig hinter ihrem Erdendaseyn zurückstände! (Phil. 1, 21.) Freilich werden sie in der Auferstehung erst dem Herrn gleich seyn, aber das läßt um so eher auf ein Wachsen im Zwischenzustande schließen. Güder bemerkt S. 114. mit Recht: „wenn man den Zwischenzustand als den der Potentialität fassen wolle, so dürfe damit jedenfalls nicht eine ruhende, eine der Sache nach mit der Negativität identische Potentialität verstanden seyn, welche die Möglichkeit der Entwickelung temporär sistirte, sondern eine die Actualität in sich tragende —", und unbedingt schließen wir uns seiner Beweisführung für ein gesteigertes Daseyn im Zwischenzustande an, welche er S. 116 f. auf die nothwendige Identität des Begriffs der *ζωὴ αἰώνιος* mit sich selber gründet. Martensen's Darstellung vom zwischenzuständlichen Leben (a. a. O. S. 516 ff.) betrifft mehr die Form und Richtung dieses Daseyns und steht mit unseren Annahmen materiell nicht in Widerspruch.

Will man *παράδεισος* Luk. 23., wie Weizel u. A., in dem Sinne von „Himmel" nehmen, so muß man entweder jeden Zwischenzustand leugnen, oder dem *σήμερον* eine künstliche Deutung geben. Eher ließe sich 2 Kor. 12, 4. annehmen, daß den Apostel Paulus seine Visionen in den wirklichen Himmelsraum entrückt hätten, da er ausdrücklich den dritten Himmel erwähnt. Aber eben diese Gradation, wenn sie etwas mehr als populäre Sprechweise seyn soll, diese Anführung verschiedener Zonen oder Sphären, führt eher auf das eigentliche Paradies, in welchem

dergleichen gewiß zu suchen sind, als auf den absoluten, raumlosen Himmel, aus dem wir uns alles äußerlich Differenzirende hinwegzudenken haben. Mit dem Ortsnamen will der Apostel gewisse transscendente Zustände andeuten, deren genus mit jenem Namen selbst hinlänglich bezeichnet ist. Einen speciellen dogmatischen Gewinn haben wir um so weniger an seinen Angaben, als, im Gegensatz zu dem Apokalyptiker, ihm das Vernommene auszusagen verboten oder unmöglich war. Ließe sich aber auch n dieser Stelle das Paradies mit zwischenzuständlichen Begriffen in gar keine Beziehung bringen, fiele uns überhaupt der Name zur Bezeichnung derselben ganz hinweg, obwohl er durch den zur Zeit Christi gäng und gäben usus fest genug steht, so würde die Wahrheit und Wirklichkeit der Sache doch nicht die mindeste Einbuße erleiden. Für die Evidenz irgend eines Mittelzustandes haben wir als festeste Position den neutestamentlichen Begriff des Hades, der unmittelbar modificirend auf den Begriff von κοιμᾶσθαι oder καθεύδειν einwirkt und ihn seines negativen oder indifferenten Charakters entkleidet, wo diese häufiger vorkommenden Ausdrücke wirklich den Zustand der Gestorbenen und nicht bloß den Uebergang zu demselben, das Entschlafen, bezeichnen. Es kann danach mit denselben nur eine veränderte Lebensrichtung im Gegensatz gegen die irdische πολυπραγμοσύνη ausgesprochen seyn. Die Vorstellung von Strafe und Gericht, von Gefangennehmung für den großen Gerichtstag, mag in schwächster Potenz im Hadesbegriffe liegen —: daß über die Seelen ohne alle Betheiligung derselben durch Bewußtseyn, und zwar unbehagliches Bewußtseyn, verfügt werde, läßt sich doch nicht annehmen, ebenso wenig auf der anderen Seite, daß die dem Paradiese Zugewiesenen dessen höchstens wie im Traume inne werden sollten. Weizel bezeichnet S. 926. „eine Entwickelung im Zwischenzustand nicht geradezu als unmöglich, durch den Grundbegriff ausgeschlossen, da dieselbe erst mit der zweiten Weltperiode nothwendig ein Ende nehme", wogegen er sich entschieden wider eine vorläufige Vergeltung ausspricht, weil sie den letzten Weltact zu einem bloß graduellen herabsetze. Er gibt auch zu, „daß Christi Predigt im Hades wenigstens vorübergehend in den Subjecten der Unterwelt einen Besitz hellen Bewußtseyns und freier Willkür voraussetze",

bemüht sich aber, die Entwickelung als etwas dem Zwischenzustande nicht Wesentliches darzustellen, und reducirt den ganzen Vorgang im Hades 1 Petr., wenn er ihm überhaupt mehr als eine apokryphische Bedeutung geben will, auf einen transitorischen, ja momentanen, der Bestimmung jenes Zustandes äußerlichen und unwesentlichen Act. Das ließe sich ihm für den Hades allenfalls zugestehen, wo nur an eine exceptionelle eigentliche Umkehr, nicht an stetige Entwickelung zum Heil zu denken ist, wogegen der Begriff der Entwickelung uns mehr dem Paradiese zu eignen scheint, für welches es bei Weizel natürlich an allen positiven Bestimmungen fehlt. Den von ihm für den Zwischenzustand ganz zurückgewiesenen Begriff der Vergeltung aber glauben wir um so entschiedener nach christlicher, biblisch begründeter Anschauung zur Geltung bringen zu müssen, und zwar für den Hades als Ort und Zustand beginnender Strafe, für das Paradies als Ort und Zustand des beginnenden Glaubenslohnes.

Wir wollen zunächst versuchen, den Namen Paradies als bedeutungsvoll für den Zustand selbst zu rechtfertigen. Es läßt sich voraussetzen, daß derselbe eine Beziehung zu dem ersten, dem irdischen Paradiese habe. Dieses nun steht der Zeit nach zwischen dem vorweltlichen vollen göttlichen Leben und der Sündenherrschaft auf Erden. Sein Gegenbild füllt hinwiederum den Raum zwischen der sündigen Menschen- und der nachweltlichen reinen Welt des heiligen Gottes, woraus sich der Schluß begründen läßt, daß, wenn das erste Paradies Bestand gehabt hätte, wie es Gottes Absicht war, es nicht der Schöpfung des zweiten bedurft haben würde, welches nun eine Consequenz des ganzen Erlösungsrathschlusses ist. Dort die Vorhalle zum irdisch getrübten, hier zum himmlischen Daseyn. Dort mit dem Verlust des Paradieses der Kampf beginnend, hier mit der Gewinnung desselben ein Ende des Kampfes. Dort noch keine Sünde, hier keine Sünde mehr, oder vielmehr: dort Verlust der Unschuld, hier Gewinn und Austrag der Heiligkeit. Am Ausgang des anfänglichen Paradieses erste Hinweisung auf den Erlöser, den Mittelpunct alles geschichtlichen Lebens; an der Schwelle des zweiten Paradieses ausgesprochener Eintritt in denselben. Das erste im letzten zur wahren Vollendung wieder aufgenommen, die Menschheit in ihr ursprüng-

liches Erbe durch den zweiten Adam wieder eingesetzt. Das wesentlich-Eine in den beiden, das eben zur gleichen Benennung Berechtigung gibt, ist äußerlich die Sphäre als ein Ort der Lust, innerlich die Indifferenz, das Insichgekehrtseyn ihrer Bewohner gegenüber den folgenden lebensvolleren Daseynsstufen, die sich für das erste und zweite Paradies antithetisch verhalten und wodurch sie sich als Vorstufen, als mittlere Zustände charakterisiren, was man aber nicht so fassen darf, daß das Fortbestehen des ersten Paradieses ein mangelhaftes Daseyn der Menschheit bedingt haben würde, oder daß der Eintritt des zweiten einen Rückschritt, wenn auch nur einen temporären, involvire (Phil. 1, 21.; 2 Tim. 1, 10.; Offenb. Joh. 14, 13.) —: und endlich nun als Gesammtgehalt und Tendenz dieses von äußerlicher Actualität abgezogenen Lebens: ruhiger Genuß und harmlose Befriedigung im Umgang mit Gott, ungestörte Sättigung und Wachsthum durch Assimilation der in jeder der Sphären dargebotenen Elemente.

Wir sind nämlich wohl im Stande, dieß über Zustand und Leben der Gestorbenen positiv auszusagen. Offenb. Joh. 7. gibt uns über das verklärte Daseyn der versiegelten Märtyrer vor dem Eintritt der Katastrophe Kunde, und wie die Gläubigen alle die Signatur V. 14. (daß sie ihre Kleider helle gemacht haben im Blute des Lammes, daß sie tragen die Palmen des Friedens) mit jenen gemein haben müssen, kann auch ihr Zustand im Paradiese ein höchstens graduell von dem Zustande jener verschiedener seyn, wie denn Offenb. Joh. 14, 13. selig gepriesen werden alle Todten, die in dem Herrn sterben. Als ihr Geschäft wird nun zuerst V. 10. die Lobpreisung Gottes und des Lammes im Wechselgesang mit den Engeln genannt. Das ist aber nur der Anfang der Werke, die mit ihnen folgen und die den positiven Ausdruck der seligen ἀνάπαυσις bilden, wie auch im Garten Eden (1 Mos. 2, 15.) der Genuß der Ruhe und des Lebens im Umgang mit Gott — mit der Arbeit des Bauens und Bewahrens desselben zur wahren Lebenseinheit verbunden erscheint. „Die Schilderung der Seligkeit im himmlischen Paradies", commentirt Hengstenberg a. a. O. Bd. 1. S. 417., „vollendet sich ferner in einer dreifachen Drei: sie sind vor dem Throne, sie dienen, sie

werden bezeltet; — sie hungert nicht, sie durstet nicht, sie leiden keine Hitze; — das Lamm weidet sie, führet sie, trocknet ab ihre Thränen", — womit also keineswegs bei negativen Bestimmungen stehen geblieben, sondern Positives, Beseligendes genug in dem auch nicht bloß passiven Anschauen Gottes und im Dienst desselben, eine Entwickelung Andeutendes aber in dem Geweidetwerden durch das Lamm ausgesagt wird, wozu außerdem das Lernen des Lobliedes (14, 3., vergl. 15, 3.) und das Leben und Regieren mit Christo (20, 4.) tritt. Wir citiren die letztere Stelle, die einen Zustand aus dem tausendjährigen Reiche bezeichnet, ohne Bedenken, da wir uns durch Hengstenberg's Ausführung über diese eschatologische Partie berechtigt finden, in dem tausendjährigen Reiche eine geschichtliche Vergangenheit zu erblicken, die aber wohl eine analoge Gestaltung des Zustandes der im Herrn Sterbenden überhaupt für die ganze Zeit des Paradieses anzunehmen gestattet.

Wenn nun die Schilderung der Paradieses herrlichkeit innige Uebereinstimmung mit der Himmelsseligkeit, ja ein Vorgreifen in die letztere ausdrückt, wie wir sie Offenb. Joh. 19, 9. 21, 4. und durch die ganze heil. Schrift hin bezeichnet finden, so liegt, wie schon oben angedeutet, darin gar nichts Auffallendes, ihrem Begriffe Widersprechendes, da vielmehr eine generelle Verwandtschaft zwischen den beiden nothwendig zu denken ist. Zeitlich auseinandergehalten werden sie hinlänglich durch die vorläufige Angabe Offenb. Joh. 6, 11., dann aber durch die in der ganzen Offenb. durchgeführte Evolution der letzten Dinge.

Wir dürfen es nicht verschmähen, das Gewicht der bisher für eine Fortentwickelung im intermediären Zustande angeführten Gründe durch Martensen's Autorität zu vermehren, der, nachdem er der läuternden Bedeutung dieses Zustandes gedacht, S. 516. fortfährt: „Indem — den Abgeschiedenen ihre Werke nachfolgen, leben und regen sie sich nicht bloß im Element der Seligkeit oder Unseligkeit, das sie selber in der Zeitlichkeit bereitet oder ausgewirkt haben (Luk. 16.), sondern sie fahren sogleich fort, einen neuen Inhalt des Bewußtseyns aufzunehmen und zu verarbeiten, indem sie geistig sich selbst bestimmen im Verhältniß zu den neuen Offenbarungen des göttlichen Willens,

die ihnen hier entgegentreten, und so entwickeln sie sich zum letzten, zum jüngsten Gerichte hin."

Ueber den Zustand der Hadesbewohner ist so viel erweislich, daß wir in den metonymischen Aussagen über diesen Ort und seine Zustände ein Verbanntseyn vom Herrn unter mannichfachen Bildern der Qual und ein Gebundenseyn in doppeltem Sinne, nämlich in der relativen, an sich stattfindenden Unmöglichkeit, einerseits noch zum Dienst des Herrn zu gelangen, andererseits seinem Reiche und dessen Angehörigen zu schaden, allerwärts übereinstimmend ausgesprochen finden. Die Möglichkeit eines immer tieferen Hinabsinkens ist mit der Abgeschlossenheit dieses Reiches in sich um so wahrscheinlicher gegeben; bei dem vorhandenen ungeschmälerten Leben und der Möglichkeit, in das Reich der Gnade Blicke zu thun, dürfen wir aber auch ein Sehnen und Streben nach Umkehr zu diesem Reiche hin noch nicht für abgeschnitten erklären.

So dürfen wir nun hoffen, den Boden für die Beantwortung der oben (S. 273.) angeregten Frage gewonnen zu haben. — Im Hades haben wir seit der durch den Herrn dort eingeführten Entscheidung nur Böse, jedenfalls aber Schuldige von verschiedenen Graden zu suchen. Da nirgends erwähnt ist, daß Christus bloß Nichtgläubige daraus befreit habe oder befreien wollte, Solche, denen das Heil gar nicht angeboten worden war — denn Noah's Zeitgenossen stehen offenbar als ἀπειθοῦντες tiefer — so sey uns zuerst der Schluß erlaubt, daß, nach der jedesmaligen Offenbarungsstufe, die deren Anforderungen Genügenden (Röm. 2, 11.; Matth. 8, 11.; Luk. 13, 29.; Lazarus Luk. 16.) schon zum Paradies (keineswegs freilich zum Himmel) reif seyn mußten, daß also nebst den außer Verantwortlichkeit befindlichen und als solchen gestorbenen Kindern auch diejenigen aus allerlei Volk, die Gott fürchteten und Recht nach dem Maße ihrer Erkenntniß thaten, als Paradiesesgenossen in der niedrigen Bedeutung, die das Paradies anfangs haben konnte und welche die untersten Stufen desselben — über eine Abstufung dieser Daseynsform werden wir eben nicht hinauskommen — noch heute behaupten, zu denken sind. Das Paradies mußte dann aber mit der Offenbarungsstufe selbst gleichsam über sich hinauswachsen bis auf Chri-

stum, da das Paradies, sowie der Hades in Proportion zu dem stehen müssen, was von den Menschen in gläubigem Anschluß an das Göttliche gethan, oder mit Verwerfung desselben gesündigt werden kann.

Nun ist aber den Sodomitern Wiedereinsetzung in den Gnadenstand verheißen (Hesek. 16, 53. u. 55.) a), Christus stellt Matth. 12, 40—42. die Niniviten und die Königin von Mittag seinen Zeitgenossen gegenüber und voran. Matth. 11, 20—24. stehen Chorazin und Bethsaida den kananäischen Städten Tyrus und Sidon mit ihrer Verantwortlichkeit gegenüber, und Joh. 15, 22. und Apostelgesch. 17, 30. decken einen mächtigen Schild über die in Unwissenheit Dahingegangenen, der sich nach der ersteren Stelle und Luk. 23, 34. sogar über die verblendeten Juden breitet. Das Hinabgehen Christi zum Hades hatte also jedenfalls die Gewinnung Schuldiger, Ungläubiger, zum Ziel und Zweck und läßt sich aus seiner überschwenglichen Gnade (Matth. 12, 20.) erklären, daß sie nicht vor seinem Richterstuhl erscheinen sollten, ohne auch der letzten Instanz zur Errettung theilhaftig geworden zu seyn. Dazu war ja eben auch sein Eingang in das Paradies nöthig gewesen, um mit rückwirkender Kraft den in dieser Vorhalle Wartenden die, gemäß seinem Worte Joh. 14, 6., Apostelgesch. 4, 12., wirklich zum Ziele führende Bedingung, auf die sie mit innerer Nothwendigkeit eingehen, zu ermöglichen.

Für die nach Christo Sterbenden möchte sich demnach das Verhältniß so stellen, daß die erste Scheidung (in Paradies und Hades) für die Selbstbewußten nach Maßgabe der Jedem bekannten Heilsordnung (Apostelgesch. 10, 34 f.; Luk. 16.) erfolgt, im Paradies dann die volle Erkenntniß nachgeholt wird, aus dem Hades aber, nach der überschwenglichen Gnade des Herrn, und wenn er Alle mit dem gleichen Maße wie die Noachiten messen will, für die noch nicht unheilbar Verstockten, später an den Herrn gläubig Gewordenen, noch ein nachträglicher Uebertritt in das Paradies gedacht werden kann (Luk. 12, 58 f.; Kol. 1, 19 f.; Ephes. 1, 9 f. τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς), während die, welche nun

a) Ausführlicher hierüber J. L. König, die Lehre von der Höllenfahrt Christi, S. 214 ff.

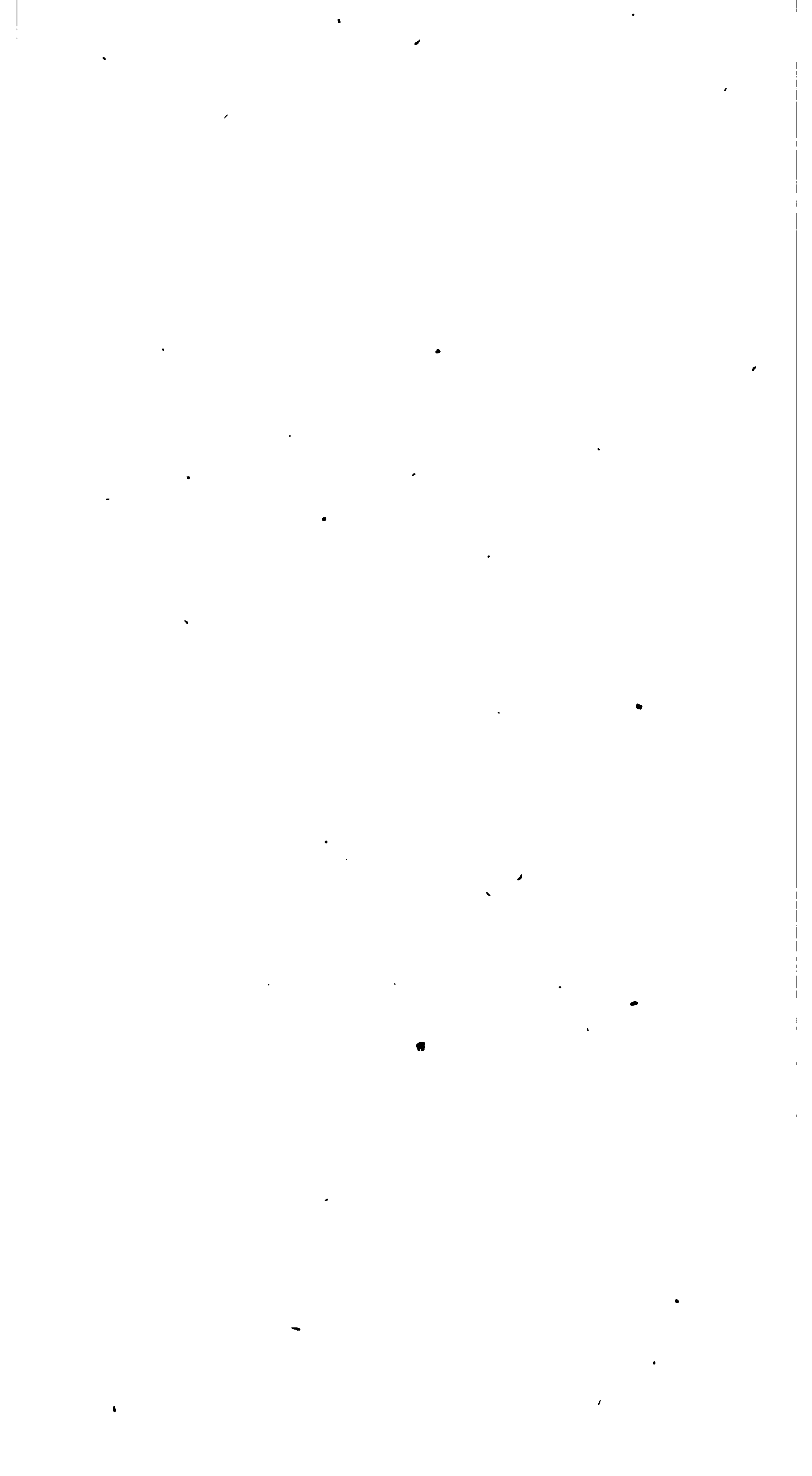
die Sünde wider den heiligen Geist begehen, keine Rettung mehr haben. Wir hoffen, daß auch die Erklärung Abraham's gegen den reichen Mann im Hades keine endgültige sey, da diesem die Appellation an Christum, als die höchste Instanz, noch zustand. Ob Christus zu der nachträglichen Errettung ein förmliches Amt eingerichtet, oder wie er das sonst bewerkstelligen will, steht bei seiner Weisheit und heiligen Liebe. Güder spricht S. 372. die Annahme aus, „daß die Erscheinung und Wirksamkeit des Erlösers im Hades nicht etwas Vorübergehendes, auf die Dauer seiner Anwesenheit im Behältniß der Abgeschiedenen Eingegrenztes, geblieben sey, was auch der Analogie seines Wirkens auf Erden zuwiderliefe, sondern daß sie einen ähnlichen organisirten Nachklang zur Folge gehabt habe und durch alle Zeiten behalte, wie ihn sein prophetisches und sacerdotales Amt hier, in der organisirten Verkündigung des Worts und der Sacramentsverwaltung, findet" (vergl. auch seine Citate aus Göschel und Nitzsch, S. 373.), wogegen wir nur, da nun die Pforte des Paradieses von vorn herein weit genug geöffnet ist — obgleich wir hoffen, nicht leichtsinnig das Vorurtheil geweckt zu haben, die Zahl der auch nur implicite das Heil Ergreifenden möge von uns allzu groß und über die Verheißung des Herrn Matth. 8, 11. hinausgehend angenommen werden — uns gegen eine zu weit gehende Relaxation des schon verhängten ersten Gerichts verwahren und auf die ernste Bedeutung der freilich von Güder geleugneten Kluft hinweisen möchten. — Unübersteiglich nach rückwärts sind übrigens nach menschlichen Begriffen und gewöhnlicher Erfahrung auch die Todesgrenzen. Aber bei dem Herrn ist es möglich gewesen, daß sie vor einzelnen Auserlesenen gefallen sind. So bleibt denn die Hoffnung, daß auch die Kluft zwischen Hades und Paradies niederzuwerfen, dem Gott, der sie aufgebaut, wenigstens in Ausnahmsfällen ein Kleines seyn werde. Die richtig gefaßte Idee von einem Fegefeuer, wie sie schon die ältesten Kirchenlehrer (Clem. Alex., Origenes, Tertull., Cyprian) haben, d. h. von einer Art strafender Zurechnung zum Zwecke der Wiedergewinnung, aber ohne den Nebengedanken einer Abbüßung und Genugthuung, findet auf die Hadesbewohner gewiß ihre Anwendung (Güder, S. 118.), wenn sie sogar für die nicht aus-

geschlossen ist, die nach ihrer ganzen Stellung zu Christo, dem Grundstein, — bei dem sie fest verbleiben, wenn auch ihr ungenügender Aufbau durch das Feuer verzehrt wird — dem Paradiese zuzuweisen sind (1 Kor. 3, 15.). Sie werden, wenn ihr Werk verbrennt, deß Schaden leiden; sie selbst aber werden selig werden, so doch, als durchs Feuer, mit welcher Stelle 1 Petr. 4, 6. in auffallendem Parallelismus steht: den Todten ist das Evangelium verkündigt, auf daß sie gerichtet werden nach dem Menschen am Fleisch, aber im Geist Gott leben. Gerade das constant für die Hadespein zum Bilde gewählte Element des Feuers mußte immer, neben dem Gedanken an die Flammenqual, auch auf den Begriff einer läuternden Gluth führen. Wie sollten wir ihm nicht die Fähigkeit zutrauen, daß es unter der Leitung des Herrn den in Finsterniß und Todesschatten Wandelnden auch ein Licht werde, den Herrn noch zu erkennen, wenn er von ferne vorüberwandelt oder seine Stimme herüberschallen läßt, eine strahlende Fackel auf dem Wege zu den friedlichen Auen des Paradieses? Die ihm dann noch glauben und folgen wollen, die wird der Herr aus ihrer φυλακὴ als seine αἰχμαλωσία gefangen führen, er wird für sie den Schlüssel in der Hadespforte drehen, sie über die große Kluft hinüberleiten, und ihnen wird seyn wie den Träumenden, da der Herr sein gefangen Volk erlöst.

Wir halten also für den Theil des Hades, der, obgleich stark verschuldet und arg versunken, die Sünde wider den heiligen Geist nicht begehen konnte oder doch andererseits sie factisch nicht begangen hat, die Möglichkeit einer Erleuchtung und Erneuerung und mithin der Begnadigung im letzten Gerichte auf Grund des Wortes Gottes fest, indem wir eben hoffen, der Ausspruch Matth. 12, 32. werde einen Rückschluß auf sie im günstigen Sinne erlauben. Durch diese Möglichkeit wird auch allein den Einwürfen genügend begegnet, die sich von den localen und temporellen Lebensumständen der Menschen aus, wie sie doch eine unleugbar starke Einwirkung auf ihr endliches Schicksal üben, gegen die göttliche Gerechtigkeit erheben. Den Act der Bekehrung selbst müssen wir uns natürlich auch bei jenen als arbiträr (mit der von Güder, S. 368., ausgeführten inneren Beschränkung) denken, und darauf für die Geretteten erfolgend den Uebertritt in

das Paradies, welches ja auch immer noch ein vielfach abgestufter Ort des Sehnens und Strebens nach reinerer Darstellung des Gottesreiches ist. Es bleibt für dasselbe die vollkommene Erkenntniß des Herrn, Entsündigung, Entwickelung in unendlicher Progression, Heiligung, Vollendung, Verklärung in das Bild Christi von einer Klarheit zu der anderen bis zu dem verheißenen, weil aufgegebenen, Ziele der Vollkommenheit nach Gottes Bilde, die sich am Lichte des großen Tages offenbaren wird, für den wir den Ausdruck τέλος (1 Kor. 15, 24.) ohne Annahme einer Entwickelung im Mittelzustand wenigstens nicht völlig zutreffend finden müßten.

Gedanken und Bemerkungen.





MINABOEQUOS
TUOSDEMEDIO

Mich.V,10. secundum cod. Fuld.

QUOREXINTER
ROGAT'NONEST

Dan.II,27. sec. cod. Darmstad.

DERISORIATER
RAMUOSSPAR

Mich.I,10. sec. cod. Stutg.

1.

Bericht über Auffindung von Resten eines Italacodex aus dem fünften Jahrhundert, an Herrn Prälaten D. Ullmann. Nebst einem Facsimile.

Von

E. Ranke.

Sie haben, hochwürdiger Herr Prälat, die kritischen Bemerkungen über den fuldaer Codex des neuen Testamentes, welche ich in einem Sendschreiben an Sie dem Jahrgang 1856 der Studien und Kritiken einverleibt hatte, so gütig aufgenommen und, worauf zu rechnen ich nicht im Mindesten hätte wagen können, dieselben in einer öffentlichen Erwiederung zum Ausgangspunct so erfreulicher und lehrreicher Betrachtungen über die Grundbedingungen alles gedeihlichen theologischen Strebens in unserer Zeit gewählt, daß ich mich Ihnen für die mir dadurch gewordene innere Bekräftigung und Ermuthigung wahrhaft verpflichtet weiß. Erlauben Sie mir, daß ich zum Ausdruck meines aufrichtigen Dankes den Bericht über einige weitere kritische Forschungen, welche zwar nicht wieder jenes Document selbst betreffen, wohl aber bei der fortgesetzten Beschäftigung mit ihm ihre Veranlassung gefunden haben, in die Form eines neuen Sendschreibens an Sie zusammenfasse. Daß Sie, und mit Ihnen die Leser dieser Zeitschrift, denselben mit Theilnahme lesen werden, darf ich bei der Bedeutung des Gegenstandes, den er angeht, so frei seyn vorauszusetzen. Um was ich aber von vorn herein bitten möchte, ist dieß, es mir zu Gute zu halten, wenn ich darin ziemlich viel von mir selbst reden werde. Es geschieht dieß nicht aus irgend welcher

Anmaßung (von welcher Sie mich frei wissen), sondern lediglich, weil es die Sache mit Nothwendigkeit erfordert.

Bei der Herausgabe der von mir auf der Landesbibliothek zu Fulda entdeckten Fragmente der vorhieronymianischen lateinischen Bibelübersetzung [a]) lag es mir nahe, zu ermessen, welchen Gewinn die kritische Wissenschaft machen würde, wenn sich noch weitere Bestandtheile des Codex, welchem dieselben ehemals angehört haben, auffinden lassen sollten. Denn diese Fragmente zeichnen sich nicht allein durch ein erhebliches Alter aus, indem sie bis ins fünfte Jahrhundert hinaufreichen — eine Zeitbestimmung, für welche ich das Vergnügen habe, zwei der erfahrensten und anerkanntesten Diplomatiker unserer Zeit, Tischendorf und Bethmann, als Gewährsmänner nennen zu dürfen —, sondern haben auch einen Inhalt, der von besonderem Belange ist. Während sich nämlich von einigen Theilen der heil. Schrift eine nicht geringe Zahl lateinischer Handschriften aus der Zeit vor dem Herrschendwerden der hieronymianischen Uebersetzung erhalten haben, fehlt es an Urkunden über andere Theile, namentlich die prophetischen Bücher des alten Testamentes, in dem Grade, daß Sabatier, über dessen Besitz auf dem letzteren Gebiet die neuere Zeit nur unbeträchtlich hinausgekommen ist, in seiner bekannten Zusammenstellung der hauptsächlichsten lateinischen Versionen theils geradezu hat Lücken lassen, theils sich mit Texten behelfen müssen, welche die Gestalt der lateinischen Uebersetzung, wie sie vor Hieronymus war, nicht aufweisen. Meine Fragmente aber bestehen gerade aus Stücken der prophetischen Bücher [b]).

Daher glaubte ich, am Schlusse meiner Bearbeitung an alle diejenigen, welche Interesse für den Gegenstand und Gelegenheit zur Durchforschung von Handschriftensammlungen haben, die

---

a) Fragmenta versionis Latinae antehieronymianae prophetarum Hoseae, Amosi et Michae e codice Fuldensi, eruit atque adnotationibus criticis instruxit E. R. Accedit tabula lapidi incisa. Marburgi, typis et sumptibus Ioannis Augusti Kochii. 1856.

b) Es sind, abgesehen von einigen, dem 4., 5., 12. u. 13. Capitel des Hosea angehörigen einzelnen Worten, die Stellen Hos. 7, 16—8, 6. u. 8, 13—9, 17., Amos 8, 10—9, 1. u. 9, 5—9., und Micha 2, 3—3, 3.

Bitte stellen zu dürfen, auf Fragmente dieser Art ein aufmerkendes Auge zu richten; und es sollte mich außerordentlich freuen, wenn ich dadurch, insonderheit durch das der Schrift beigefügte, mit Sorgfalt ausgeführte Facsimile, Anlaß zu weiteren Nachforschungen gegeben hätte oder noch geben sollte.

Inzwischen war es mir selbst eine angenehme Pflicht, innerhalb des mir zugänglichen Kreises nach dem erwünschten Gute weiter zu suchen, und diese Zeilen haben den Zweck, Ihnen und den Lesern der Studien von den erfreulichen Ergebnissen meiner Umschau Kunde zu geben.

Ich hatte die Fragmente auf einigen Blättern gefunden, welche auf der innern Seite der Holzdeckel eines Vulgatacodex aus dem zehnten Jahrhundert zur Vollendung des Einbandes aufgeklebt waren. Woher der Codex stamme, war mir unbekannt. Doch bot sich die Vermuthung dar, er werde von jeher dem Benedictinerkloster zu Fulda, dessen Bibliothek eine der Grundlagen der gegenwärtigen Landesbibliothek geworden ist, angehört haben. Hieran schloß sich die andere, daß er vor Jahrhunderten in demselben Kloster werde eingebunden worden seyn. War dieß richtig, so mußte geschlossen werden, daß der gesuchte Italacodex zur Zeit, da jenes Vulgataexemplar eingebunden worden, sich entweder ganz oder doch einigen Theilen nach in Fulda befunden haben müsse, und daraus ergab sich die Wahrscheinlichkeit, daß noch andere fuldaer Handschriften, die etwa zur selben Zeit eingebunden worden, dieselbe verborgene und werthvolle Zugabe mit sich führen möchten.

So galt es denn, die mehreren hundert Codices, welche die Landesbibliothek besitzt, einzeln zur Hand zu nehmen und genau zu durchsuchen. Mit dankenswerther Bereitwilligkeit gab mir der damalige Curator, der nun leider verstorbene Regierungsdirector v. Heppe, ein Mann von ebenso großem Eifer für Erhaltung und Vermehrung der Bibliothek, als von gewinnender Freundlichkeit, die Erlaubniß dazu; ich machte mich gegen Ende September des Jahres 1856 ans Werk, und mein Suchen wurde mit Erfolg belohnt. Auf den innern Deckelseiten dreier Codices leuchtete mir dieselbe kräftige und regelmäßige Uncialschrift, dieselbe alterthümliche Dreifachheit der Columnen, kurz, die Summe

aller Eigenthümlichkeiten, durch welche die Originalien meiner gedruckten Fragmente ausgezeichnet sind, entgegen, und ein näheres Eingehen auf den Inhalt des aus so langer Verborgenheit und Gebundenheit Erretteten zeigte mir, daß ich wieder Stücke aus den prophetischen Büchern, nämlich Micha, Joel und Ezechiel, in Händen hatte. Zwar waren die Codices sämmtlich von kleinerem Format als jener ersterwähnte, und die darin befindlichen Italablätter waren daher zum Theil von nur geringem Umfang, auch waren sie meistens vom Wurmfraß übel zugerichtet; indeß ermöglichten sie, da es ihrer mehrere waren, doch eine um etwas größere Ausbeute, als die mir zuerst zu Theil gewordene, und einer Dosis ausharrender Geduld hat auch die vielfach durchlöcherte Schrift endlich nachgeben müssen [a]).

So lebhaft nun meine Freude über diesen zweiten Fund war, so ist mir doch eine noch größere, zwar nicht in Fulda, wohl aber anderswo, aufbehalten gewesen.

Bei näherer Betrachtung der drei Codices gewahrte ich, daß zwei derselben eine sehr deutliche Inschrift auf dem ersten Blatte trugen, laut deren sie ehemals der Bibliothek des Klosters Weingarten angehört hatten, und später fand ich dieselbe Inschrift „Monasterii Weingartensis 1630", freilich so verblichen, daß ich ihrer nur durch Anwendung von giobertinischer Tinte sicher habhaft werden konnte, auch in dem dritten, sowie im zweiten Bande des erwähnten, zuerst von mir als Fundgrube benutzten Vulgatacodex.

Im Kloster Weingarten also, nicht in Fulda, mußten alle diese Handschriften vor Zeiten eingebunden, hier also mußte der Italacodex ehemals vorhanden gewesen, und weil man ihn wegen des Emporgekommenseyns der Vulgata nicht brauchen konnte, zerrissen und zum Einbinden von Büchern verwendet worden seyn.

Damit ging mir nun eine neue Hoffnung auf. Denn daß mittelalterliche Handschriften aus dem Kloster Weingarten auch außer Fulda noch vorhanden wären, stand mir deutlich vor dem Sinne, und bald erfuhr ich durch Erkundigungen bei bewanderten

---

a) Die gefundenen Stücke sind: Mich. 5, 3–6, 5. u. 7, 18–20.; Joel 1, 1–14. 2, 3–5. 3, 7–9. 20–22.; Ezech. 28, 3–14. 43, 22–44, 5.

Kennern deutscher und ausländischer Bibliotheken, deren Aussagen ich überdieß durch die bibliothekarischen Schriften von Ziegelbauer, Gerbert, Zapf, Gercken, Stälin und Pertz bestätigt fand, wie es gegenwärtig mit den Resten der ehemals weingarten'schen Handschriftensammlung stehe.

Höchst bedeutend ist letztere noch im vorigen Jahrhundert gewesen, und ein Blick auf sie ist nicht unbelohnend. Wie sich die (im J. 1053 von den Welfen gestiftete) Benedictinerreichsabtei Weingarten durch äußern Glanz, durch ihre Lage und die Pracht ihrer Gebäude vor den meisten Klöstern Schwabens auszeichnete, so auch durch ihre Bibliothek. Trotz mehrfacher Brände früheren Datums, die ihr allerdings sehr großen Schaden gethan [a]), besaß sie im Jahre 1754, in welchem Ziegelbauer seine Litterargeschichte des Benedictinerordens schrieb, noch „vorzügliche Handschriften" [b]). Dasselbe bezeugt Abt Gerbert in seiner alemannischen Reise vom J. 1765; er sah dort Manuscripte trefflichster Art, von denen ihm einige bis zur Zeit der Stiftung des Klosters, andere darüber hinauszureichen schienen, ja, es befanden sich unter diesen einige mit merovingischen Charakteren geschriebene [c]). Zapf, der Weingarten 1781 besuchte, ruft aus: „Aber die Handschriften! — diese sind ein Schatz, den man in dieser Bibliothek antrifft. Handschriften und Codices beinahe aus allen Jahrhunderten, und die herrlichsten" [d]). Und Gercken, der ungefähr um die nämliche Zeit in Weingarten war und sein Augenmerk vorzüglich auf die Manuscripte gerichtet seyn ließ, schlägt die Zahl ihrer Volumina „auf 500, wo nicht höher", an [e]).

---

a) Ueber eine Feuersbrunst im J. 1578 berichtet Gabriel Bucelinus, es sey dadurch das palatium zerstört worden, in quod paulo ante locupletissima magni momenti veterum manuscriptorum et incomparabilium raritatis monumentorum bibliotheca translata est, paucis e pergameno libris ipso flammarum impetu per longa aeris spatia in patentes campos eiectis et posteritati conservatis: bei Ziegelbauer, hist. rei literariae ord. S. Bened. I. p. 566.

b) A. a. O.

c) Iter Alemannicum, p. 234.

d) Literarische Reisen durch einen Theil von Bayern, Franken, Schwaben und der Schweiz, Brief 2. S. 7.

e) Reisen durch Schwaben, Bayern u. s. w. I. S. 120.

Dieser Reichthum ist durch die unglücklichen Kriegsereignisse zu Ende des vorigen und Anfang dieses Jahrhunderts, welche den noch unglücklicheren Friedensschluß von Luneville zur Folge hatten, einerseits zertheilt, andererseits verstreut, ja, wie es scheint, verschleudert worden. Durch den Reichsdeputationshauptschluß von 1803 erhielt das Haus Oranien-Nassau zum Ersatz seiner holländischen Verluste mit den Stiftern Fulda und Corvey auch die Abtei Weingarten. Eben hierdurch erklärt sich, daß sich weingartner Codices in Fulda finden; der Prinz von Oranien ließ, wahrscheinlich weil ihm der entlegene Besitz unsicher schien, einen Theil der litterarischen und anderweitigen Klosterschätze in seine Residenz bringen. In welchem Jahre während des Zeitraums von 1803—1806, den der Prinz in Fulda zubrachte, und unter welchen Umständen dieß geschehen, ob vielleicht kraft einer Uebereinkunft des Prinzen mit dem späteren Besitzer von Weingarten, dem König von Württemberg, darüber habe ich nirgendwo Auskunft erhalten können. So viel aber steht fest, daß der von Weingarten entführte Manuscriptenvorrath nicht mehr bei einander ist und durch die sich etwa auf die Zahl von 120 belaufenden weingartner Codices, die noch jetzt in Fulda vorhanden sind, nicht vollständig repräsentirt wird. Denn erstens befinden sich, wie mich ein schriftlicher Bericht aus dem Haag lehrt und wie es durch Pertz bestätigt wird [a]), auf der dortigen königlichen Bibliothek einige weingartner Manuscripte, welche der Prinz als nachmaliger König Wilhelm I. im Jahre 1824 dahin geschenkt hat. Diese können nur vom fuldaer Aufenthalte herstammen, und wenn es ihrer nur sehr wenige sind, so liegt eben in ihrer geringen Anzahl ein indirecter Beweis für das ohnehin Wahrscheinliche, daß es nicht die einzigen gewesen sind, welche Holland haben mit Deutschland vertauschen müssen. Sind die Sachen nicht geradezu verloren gegangen, so ist es immer möglich, daß in Holland, sey es in öffentlichen Bibliotheken, sey es anderwärts, weingartner Handschriften zerstreut sind und da verborgen liegen, bis sie einmal ein glücklicher Zufall oder bibliothekarische Sorgfalt wieder an den Tag bringt. Zweitens hat der Vorrath in Fulda

---

a) Archiv, III, 37. VII, 132.

selbst namentlich im J. 1807 in Folge der Besitznahme Fulda's durch die Franzosen eine nicht unbeträchtliche Einbuße gelitten. Abgesehen davon, daß die weingartner Kataloge und vier kostbare, durch prachtvollen Einband bemerkenswerthe Codices in Privatbesitz genommen wurden, wählte der damalige französische Commandant 32 Manuscripte für die pariser Bibliothek aus, und man ermißt leicht, daß dieß nicht die schlechtesten gewesen seyn werden. Wo mögen diese nun heutzutage zu finden seyn? Wenn, wie mich eine schriftliche Nachricht in Kenntniß setzt, einige wenige weingartner Handschriften von Paris aus geschenksweise der darmstädter Hofbibliothek einverleibt worden sind, so müssen wir uns freilich freuen, daß Einiges davon dem Vaterland wieder zu Theil geworden ist; das Uebrige aber ist uns unwiederbringlich verloren.

Ein wahres Glück ist es für die deutsche Wissenschaft gewesen, daß das Souverainetätsrecht über Weingarten kraft der Rheinbundsacte an die Krone Württemberg gefallen ist [a]). Unter ihrer Obhut konnte von keiner Verstreuung mehr, sondern nur von Sammlung und Erhaltung des noch vorhandenen Manuscriptenvorrathes die Rede seyn. König Friedrich ließ denselben im J. 1810 nach Stuttgart bringen und machte ihn, vereinigt mit der deutschmeisterischen mergentheimer Bücher- und Handschriftensammlung, zur Grundlage der königlichen Handbibliothek, deren kostbare Einrichtung ebenso bekannt ist, als ihr Reichthum [b]).

So ist denn Stuttgart der hauptsächlichste Fundort ehemals weingarten'scher litterarischer Besitzthümer. Jedoch mag noch manche andere öffentliche Bibliothek dergleichen auf-

---

a) de Martens, supplément au recueil des principaux traités, IV, 319.

b) Vgl. Stälin, zur Geschichte und Beschreibung alter und neuer Büchersammlungen im Königreich Württemberg, in Memminger's württemb. Jahrbüchern, Jahrg. 1837. Heft 2. S. 293. Dürften einige Worte in Pertz, monum. Germ. IV. p. 19., wo von der königlichen Bibliothek in Stuttgart und der fuldaer die Rede ist und von ihnen gesagt wird, daß sie „codices Weingartenses inter se partitae sunt", gepreßt werden, so könnte man daraus auf eine Art von Vertrag über dieselben zwischen dem Prinzen von Oranien und dem König von Württemberg schließen. Doch theilt Stälin mit, daß er einen solchen nicht kenne.

zuweisen haben; von einer wenigstens, der Universitätsbibliothek in Gießen, weiß ich dieß durch gütige Mittheilung des Herrn Bibliothekars Professor Adrian mit Bestimmtheit. Sie enthält zwar nicht zahlreiche, aber werthvolle Codices aus Weingarten, welche ihr vorlängst auf Privatwegen zugekommen sind und zum Theil Lücken ergänzen, die schon im vorigen Jahrhundert in den Reihen der weingartner Bibliothek bemerkt worden sind. So beklagt Gercken in seinem Reisewerke von 1783, daß sich ein vortrefflicher Codex der longobardischen Geschichte des Paulus Diakonus nicht mehr in Weingarten finde, er sey auf eine zufällige Art nach Wien gekommen a); jetzt scheint er eben in Gießen zu seyn, als Bestandtheil der einst von dem vielgenannten Reichshofrath v. Senkenberg (gest. 1768) zusammengebrachten, gegen Ende des vorigen Jahrhunderts von Wien nach Gießen geführten und von dem Sohne desselben der dasigen Universitätsbibliothek geschenkten reichhaltigen Büchersammlung b).

Wie Sie selbst erachten werden, hochverehrter Herr Prälat, habe ich dieses Sachverhältniß, für dessen Darstellung ich mir Ihre Nachsicht erbitten muß, sehr allmählich und unter Ueberwindung mancher Schwierigkeiten kennen gelernt. Nachdem ich jene Inschrift ins Auge gefaßt und in ihr einen Wegzeiger für weitere Nachsuchungen erkannt hatte, dachte ich zunächst nur an die Möglichkeit, daß sich anderweitige Reste meines Italacodex im Haag finden könnten. Erst später bin ich durch gütige Weisungen des Herrn Archivraths Mone in Karlsruhe und des Herrn Hofraths Bähr in Heidelberg von den Bibliotheken dieser Städte, wo ich gleichfalls Ueberbleibsel der weingarten'schen Schätze heben zu können vermuthet hatte, hinweg nach Stuttgart und von da durch Herrn Hofrath Stälin nach Darmstadt und Gießen geleitet worden.

Und nun hat sich meine Erwartung vom Haag allerdings nicht erfüllt, ebenso wenig sind Nachforschungen in den weingartner Manuscripten zu Gießen von Erfolg gewesen; dagegen haben

---

a) I. S. 142.

b) Adrian, Catalogus codd. mss. bibl. acad. Gissensis, p. VII. 210. Otto, comment. crit. in codd. bibl. acad. Giss. p. 3.

die in Stuttgart und Darmstadt eine äußerst erfreuliche Ernte geliefert. Herr Hofrath Stälin, Vorstand der königl. öffentlichen Bibliothek, den ich zuerst ersuchte, mit dem Facsimile meiner Fragmente in der Hand einige weingartner Codices durchzugehen, konnte mir sofort die Nachricht geben, daß sich ein ohne allen Zweifel von derselben Hand geschriebenes Fragment in einem der königlichen Handbibliothek zugehörigen Codex von Beda's Buch „de ratione temporum" in klein Quart gefunden habe; und Herr Hofrath Klumpp, Vorstand dieser letztern, welcher die große Gefälligkeit hatte, sämmtliche ihm zu Gebote stehenden weingartner Handschriften für mich zu durchsuchen, fand noch vier Codices verschiedenen Formats, die mit mehr oder weniger großen Resten des erwünschten Italacodex ausgestattet waren. Außerdem entdeckte Herr Director Mitzenius in Darmstadt, der meiner Bitte, seine Weingartensia durchzusehen, gleichfalls freundliche Folge leistete, einen Codex größeren Formats, in welchem sich zwar nur ein einziges, aber doch sehr ansehnliches Fragment derselben Art befand.

Mit welch inniger Freude ich diese Nachrichten empfing und später mich der Ablösung und Entzifferung der gefundenen Blätter widmete, vermag ich Ihnen nicht zu beschreiben. Zwar war ich keinen Augenblick so verblendet, zu glauben, daß der Fund den großen Entdeckungen Tattam's oder unseres Tischendorf von fern verglichen werden könnte: es waren eben nur Fragmente eines allerdings in seiner Vollständigkeit einst außerordentlich werthvollen Codex; aber theils wußte ich den Nutzen, den auch Fragmente für die Wissenschaft haben, sehr wohl zu schätzen, theils erkannte ich in der Art ihrer Auffindung an so verschiedenen Orten und durch die Mithülfe mir persönlich unbekannter und doch so freundlich dienstfertiger Gelehrten einen Segen aus der Hand Dessen, von dem alle gute, auch alle kritische gute Gabe kommt.

Wie sich bei näherer Kenntnißnahme zeigte, sind die gefundenen Blätter nicht alle gleich an Werth. Während die meisten den auf sie geschriebenen Text vollständig erkennen lassen, sind einige, jedoch glücklicherweise nur wenige, so beschnitten, daß ihrem Inhalt nur durch Conjectur beizukommen war. Besonders

zu beklagen ist, daß ein um seiner alten Randglossen willen wichtiges Blatt, welches auf der Vorder- und Rückseite zusammen vier Columnen umfaßte, vorlängst einen Freund gefunden hat, der gewissenlos genug war, es herauszulösen und sich anzueignen; von ihm konnte nur der Inhalt seiner Rückseite aus den Spuren erschlossen werden, welche die Schrift in Folge des Aufklebens auf dem Holzdeckel zurückgelassen hat. Aber dem Werth des Ganzen thut dieß wenig Eintrag; zu den 20 Columnen, welche ich bereits herausgegeben, und den 24, welche ich weiter in Fulda entdeckt, hat Darmstadt 10 und Stuttgart die schöne Summe von 46 Columnen geliefert. Jede derselben enthält im Durchschnitt 2—3 Verse, und auch die zuletzt gefundenen gehören den alttestamentlichen Propheten an; überdieß hat sich herausgestellt, daß eins der stuttgarter Fragmente die unmittelbare Fortsetzung eines fuldaer Fragmentes bildet a).

Zur Vergewisserung, daß die sämmtlichen in Fulda, Stuttgart und Darmstadt neu gefundenen Membranen wirkliche Bestandtheile desselben Codex gewesen sind, dem die Ihnen aus meinem Facsimile bekannten, schon gedruckten fuldaer Blätter angehört haben, erlaube ich mir, die genaue Nachbildung von je zwei Zeilen derselben beizulegen. Ich habe dazu, so weit dieß möglich war, solche gewählt, die mit einer kurzen Randbemerkung versehen sind und also nicht nur von der Uncialschrift des Textes, sondern auch von der Cursivschrift der Glossen eine Probe geben, wobei ich noch bemerke, daß überall 23 solcher Zeilen eine Columne, drei Columnen aber eine Seite bilden.

Bei der Beschäftigung mit ihnen hat es nicht fehlen können, daß ich im Anblick so vieler Theile des ehemals vollständigen Codex eine genauere Einsicht in die Beschaffenheit desselben erlangt habe, als die wenigen zuerst entdeckten und herausgegebenen

---

a) Die in Stuttgart gefundenen Stücke sind: Hosea 13, 4—14, 3.; Amos 5, 24—6, 8.; Micha 1, 5—2, 3. u. 4, 10—14.; Jona 1, 14—3, 5.; Ezech. 24, 25—25, 14. 26, 10—27, 7. 27, 17—19. 28, 1—4. 28, 14—17. (dieß die Fortsetzung des fuldaer Fragmentes Ezech. 28, 3—14.) u. Daniel 9, 26—10. 11. Die in Darmstadt entdeckten Fragmente enthalten Ezech. 48, 22—30. u. Daniel 2, 18—33.

Blätter ermöglichten. In Bezug auf einen die Herkunft der Itala betreffenden und daher mir äußerst wichtigen Punct habe ich mich außerdem veranlaßt gesehen, die letztern, namentlich eine in ihnen befindliche Randglosse zu Hosea 8, 3. neuerdings zu untersuchen, und bin dabei zu einem Resultate gelangt, welches den Freunden dieser Studien nicht ohne Interesse seyn wird. Wie ich auf Seite 19. meiner Schrift bemerkt und durch das Facsimile dargethan habe, ließ sich diese Glosse den vorliegenden Zügen nach nicht anders lesen als:

aliter LXX
sic uelainus.

Bei der Herausgabe habe ich jedoch nicht verschwiegen, daß ich lange ungewiß gewesen, ob die zweite Zeile nicht etwa gelesen werden müsse:

sicut latinus.

Durch Anwendung giobertinischer Tinte, welche die doppelte gute Eigenschaft hat, irre leitende Pergamentflecken zu zerstören und die verblichene Schrift kräftig hervorleuchten zu lassen, bin ich nun über allen Zweifel hinausgehoben worden; der bisherige Augenschein hat allerdings getäuscht, denn jetzt treten die Worte

sicut latinus

in klarster Bestimmtheit vor den Blick.

Ich gedenke nun, diese zweite Fragmentenreihe in gleicher Bearbeitung wie die erste im Druck erscheinen zu lassen, und will hoffen, daß sie beitragen werde, das so wichtige Studium der Itala zu befördern, von der ich mich auch bei dieser Gelegenheit überzeugt habe, daß sie neben dem Ruhme, die älteste Gestalt zu seyn, in welcher die Offenbarung des alten Testamentes der lateinischen Kirche des Alterthums entgegentrat, den noch größeren besitzt, hin und wieder das einzige Mittel zur Herstellung des richtigen Textes der Septuaginta darzubieten. Erlauben Sie mir, Ihnen hiervon zum Schluß einen recht schlagenden Erweis vorzulegen. In der Stelle Ezech. 28, 7. wird dem Fürsten von Tyrus geweissagt: „Fremde werden deine Schönheit entweihen" (וְחִלְּלוּ יִפְעָתֶךָ), und von diesen Worten treffen wir in sämmtlichen Ausgaben der LXX. die Uebersetzung: *στρώσουσι τὸ κάλλος σου εἰς ἀπώλειαν*. Der Apparat bei Holmes bezeugt, daß es keine

Handschrift gibt, welche eine andere Lesart darböte, und doch müssen wir's sehr auffallend finden, daß das einfache חִלֵּל durch *στρώννυμι εἰς ἀπώλειαν*, eine Redensart, die ein ganz anderes Bild in sich schließt, soll wiedergegeben worden seyn. Das weingartner Fragment löst die Schwierigkeit vollkommen; es liest vulnerabunt decorem tuum in perditionem, und beweist damit, daß die LXX. nicht *στρώσουσι*, sondern *τρώσουσι* übersetzt haben, also dem hebräischen Texte ganz treu geblieben sind. Birgt die Itala dergleichen Aufschlüsse, so braucht uns keine auf sie gewandte Mühe zu gereuen.

Mögen Sie denn nach Ihrem Wohlwollen meine Arbeit mit Ihren guten Wünschen begleiten! Mit der Bitte darum und dem Ausdruck meiner verehrungsvollen Hochachtung verharre ich,

hochwürdiger Herr Prälat,

Ihr ergebener

Marburg, Ernst Ranke.
in der Pfingstwoche 1857.

2.

Chronologische Bestimmung der in der Apostelgeschichte, Cap. 13—28., erzählten Begebenheiten.

Von

D. H. Lehmann,
Gymnasiallehrer in Greifswald.

Durch Wieseler's vortreffliche Schrift »Chronologie des apostolischen Zeitalters« ist die chronologische Feststellung der in der Apostelgeschichte erzählten Begebenheiten nicht nur im Ganzen wesentlich gefördert, sondern namentlich die relative Chronologie, d. h. das Verhältniß der einzelnen Ereignisse zu einander, in einer Weise behandelt, welche für die Wissenschaft dauernden Werth behalten wird. Denn mag immerhin noch eine Verschiedenheit der Ansichten über einzelne Glieder jener Reihe und über

ihre Begrenzung gegen die zunächst liegenden obwalten, so steht doch das unumstößlich fest: gelingt es, ein einziges Factum der Apostelgeschichte absolut, d. h. im Verhältniß zu den sonst chronologisch feststehenden Thatsachen, zu bestimmen, so wird hierdurch die Gewißheit gegeben, von dem Todesjahre des Herodes Agrippa aus eine sichere Zeitbestimmung der Reisen des Paulus bis zum Ende seines zweijährigen Aufenthaltes in Rom zu gewinnen. Ausgegangen von einem anderen Anfangspuncte, als theologische Forscher auszugehen pflegen, nämlich von den Verhältnissen der neronischen Regierung, glaubt der Verfasser, über die Abberufung des Claudius Felix aus der Statthalterschaft von Judäa zu einem Resultate gelangt zu seyn, welches nach den Grundsätzen historischer Forschung als ein gesichertes nicht nur angesehen werden darf, sondern angesehen werden muß. Die Darlegung und Begründung desselben möge den ersten, seine Anwendung auf die Bestimmung der Begebenheiten der Apostelgeschichte den zweiten Theil der nachstehenden Abhandlung bilden.

Die Statthalterschaft des Felix.

Daß Felix, der Bruder des Pallas und, gleich ihm, Freigelassener der Antonia und nach ihrem Tode ihres Sohnes Claudius, Statthalter von Judäa gewesen sey, wird von Josephus, Tacitus und Sueton mit gleicher Bestimmtheit berichtet. Bevor wir jedoch über den Inhalt des von jenen Historikern Mitgetheilten sprechen, ist es nothwendig, auf das Verhältniß der Schriftsteller zu einander einzugehen, da es für die Glaubwürdigkeit ihrer Nachrichten von augenscheinlicher Wichtigkeit ist, zu wissen, ob Jeder unabhängig von den Anderen geschrieben oder der Eine das Werk des Anderen gekannt habe.

Josephus hatte an seiner Schrift über den jüdischen Krieg im Jahre 75 oder in den nächstfolgenden Jahren gearbeitet, denn er gedenkt VII, 5. des in diesem Jahre eingeweihten Friedenstempels (Dio Cass. LXI, 15.) als eines vollendeten; im dreizehnten Jahre Domitian's folgte der Geschichte jenes denkwürdigen Krieges das große Werk der ἀρχαιολογία Ἰουδαϊκή, dem Epaphroditus gewidmet, der einst an Nero's Hofe als kaiserlicher Geheimsecretär eine bedeutende Stellung eingenommen und dem

zagenden Gebieter in seiner letzten Todesnoth eine Hülfe geleistet hatte, wofür ihn Domitian's Rache später ereilte (XX, 11., vergl. Suet. v. Ner. 49. v. Domit. 14. Dio Cass. LXIII, 29. LXVII, 14). Damals hatte Tacitus seine schriftstellerische Thätigkeit noch nicht begonnen; erst in den Jahren 97 und 98 verfaßte er die Biographie seines Schwiegervaters Agricola (Cap. 3. 44.); dann folgte die Germania, in oder nach dem Jahre 98 geschrieben (Cap. 37.); darauf die »Geschichten« des römischen Reiches von dem Aussterben der Julier bis zur Thronbesteigung Nerva's, dessen wie Trajan's Thaten er seinem Greisenalter vorbehielt (Hist. I, 1. Ann. XI, 11.); etwa ums Jahr 114 (Ann. II, 61. vergl. Eutrop. 8, 3. Ann. IV, 4.) führte ihn jenes Werk zur Abfassung der »Jahrbücher«, welche die Geschichte der julischen Kaiser seit dem Tode des Augustus umfaßten. Bei den sorgsamen Bemühungen des Historikers, sich über entlegenere Ereignisse und Personen zu unterrichten, welche wir aus den Briefen des jüngeren Plinius kennen lernen (VI, 16. 20. VII, 33.), würde es schon an sich sehr wahrscheinlich seyn, daß die wenige Jahre vorher herausgegebenen Schriften des Josephus von Tacitus nicht unbeachtet geblieben seyen; denn der jüdische Krieg bildete ja für die Erhebung der Flavier eines der wichtigsten Momente. Diese Wahrscheinlichkeit wird aber zur eminentesten Gewißheit theils durch Gegenüberstellung einiger Angaben bei beiden Schriftstellern, theils durch die von Tacitus aus der jüdischen Geschichte hervorgehobenen Puncte, von denen mehrere eine so geringe Bedeutung haben, daß sie nicht füglich anders als aus einer Specialgeschichte entlehnt seyn können. In ersterer Beziehung vergleiche man die Worte des

Josephus de b. I. VI, 5.	mit denen des Tacitus Hist. V, 13.
τὸ δὲ ἐπᾶραν αὐτοὺς μάλιστα πρὸς τὸν πόλεμον ἦν χρησμὸς ἀμφίβολος ἐν τοῖς ἱεροῖς εὑρημένος γράμμασιν, ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης. τοῦτο οἱ μὲν ὡς οἰκεῖον ἐξέλαβον καὶ πολλοὶ	pluribus persuasio inerat antiquis sacerdotum litteris contineri, eo ipso tempore fore, ut valesceret Oriens profectique Iudaea rerum potirentur: quae ambages Vespasianum ac Titum praedixerant.

τῶν σοφῶν ἐπλανήθησαν περὶ τὴν κρίσιν· ἐδήλου δ' ἄμα περὶ τὴν Οὐεσπασιανοῦ τὸ λόγιον ἡγεμονίαν ἀποδειχθέντος ἐπὶ Ἰουδαίας αὐτοκράτορος.	
πρὸ γὰρ ἡλίου δύσεως ὤφθη μετέωρα περὶ πᾶσαν τὴν χώραν ἅρματα καὶ φάλαγγες ἔνοπλοι διάττουσαι τῶν νεφῶν καὶ κυκλούμεναι τὰς πόλεις.	visae per coelum concurrere acies, rutilantia arma
τοσοῦτον φῶς περιέλαμψε τὸν βωμὸν καὶ τὸν ναόν, ὥστε δοκεῖν ἡμέραν εἶναι λαμπράν.	subito nubium igne collucere templum.
κατὰ δὲ τὴν ἑορτήν, ἣ πεντεκοστὴ καλεῖται, νύκτωρ οἱ ἱερεῖς προσελθόντες εἰς τὸ ἔνδον ἱερόν, ὥσπερ αὐτοῖς ἔθος ἦν, πρὸς τὰς λειτουργίας πρῶτον μὲν κινήσεως ἀντιλαβέσθαι ἔφασαν καὶ κτύπου, μετὰ δὲ ταῦτα καὶ φωνῆς ἀθρόας, μεταβαίνωμεν ἐντεῦθεν.	expassae repente delubri fores et audita maior humana vox excedere Deos: simul ingens motus excedentium.

So wenig es hiernach zweifelhaft seyn kann, daß Tacitus den Josephus wirklich vor sich gehabt und in freier Weise benutzt habe, ebenso wahrscheinlich wird dieß, wenn man den kurzen Abriß der jüdischen Geschichte seit der Eroberung Jerusalems durch Pompejus (Cap. 9.) genauer ins Auge faßt. Oder sollte ein Römer des zweiten Jahrhunderts die Ereignisse eines so entlegenen Volkes so vollständig und genau gekannt haben, daß ihm die vorübergehende Besitznahme Judäa's durch den Parther Pacorus oder der ganz unbedeutende Aufstand des Simon ohne

ein sorgfältiges Studium einer jüdischen Specialgeschichte geläufig gewesen wären?

Sueton, etwas jünger als Tacitus — im Jahre 88 nennt er sich selbst einen adolescens (vit. Ner. 57.) — kannte ohne Zweifel die Werke seines großen Zeitgenossen, als er seine Kaiserbiographien abfaßte. Dieß erhellt nicht bloß für die Historien aus der Vergleichung von

Hist. II, 79.	mit Suet. v. Vesp. c. 6.
initium ferendi ad Vespasianum imperii Alexandriae coeptum festinante Tiberio Alexandro, qui Kal. Iul. sacramento eius legiones adegit; isque primus principatus dies in posterum celebratus, quamvis Iudaicus exercitus V. Non. Iul. apud ipsum iurasset.	divulgato facto Tiberius Alexander Aegypti primus in verba Vespasiani legiones adegit Kalendis Iuliis: qui principatus dies in posterum observatus est. Iudaicus deinde exercitus V. Idus Iulias apud ipsum iuravit.

— vergl. außerdem Hist. II, 78. mit v. Vesp. c. 5. und Hist. V, 13. mit c. 4. — sondern auch für die Annalen aus Ann. XIV, 16. und v. Ner. c. 52. Ob seine Studien sich auch auf die Schriften des Josephus erstreckten, vermögen wir darum nicht zu entscheiden, weil das, was aus der jüdischen Geschichte in die Zeit der von ihm dargestellten Kaiser hineinreicht, vorher von Tacitus berührt war; leicht mochte diese abgeleitete Quelle für ihn ausreichen und ihn daher verhindern, an die Lectüre der umfangreichen jüdischen Werke zu gehen.

Da nun Tacitus die Schriften des Josephus nicht nur kannte, sondern auch erwiesenermaßen benutzte, so dürfen wir bei seiner bekannten Gewissenhaftigkeit voraussetzen, daß er, wenn er in seinem Berichte von Josephus abwich, dieß nicht darum that, weil er »über jüdische Verhältnisse schlecht unterrichtet war«, sondern entweder weil er Gewährsmänner von größerer Auctorität vor sich hatte, oder weil er in einen Irrthum verfiel, wie er auch für den sorgfältigsten Forscher bei den Verhältnissen entlegener Länder und Personen noch heutzutage schwer vermeidlich ist. In gleicher Weise wird eine Berichtigung des Tacitus in

denjenigen Stellen anzuerkennen seyn, wo Sueton durch Abweichungen von ihm zu erkennen gibt, daß er andere Quellen für glaubwürdiger erachtete.

Als Herodes Agrippa, der Enkel Herodes des Großen, im Jahre 797 (44) starb, fiel seine Herrschaft als Provinz dem römischen Reiche anheim, da der Sohn jenes Fürsten dem Claudius als noch zu jung für die Uebertragung des väterlichen Erbes dargestellt wurde (Jos. 19, 9.). Statthalter von Judäa wurde Cuspius Fadus, da Claudius den verstorbenen Fürsten so hoch ehrte, daß er den mit ihm verfeindeten Statthalter von Syrien nicht in sein Reich einführte (Jos. a. a. O.). Dem Fadus folgte Tiberius Alexander, ein zum Heidenthum übergetretener Jude, und diesem zu der Zeit, als Herodes von Chalcis starb, im 8. Jahre des Claudius, d. h. 801/2 (48/9), Cumanus (20. 5.). Dieser wurde, in Folge innerer Unruhen zwischen den Einwohnern von Judäa und Samaria, vom Ummidius Quadratus, dem Statthalter Syriens, nach Rom geschickt und vom Claudius verbannt; sein Nachfolger war Felix, Bruder des Pallas, spätestens im zwölften Jahre des Claudius, d. h. 805 (52) — πέμπει δὲ καὶ Κλαύδιον Φήλικα — — τῆς δὲ ἀρχῆς δωδέκατον ἔτος ἤδη πεπληρωκώς, 20, 7. — Vergl. de b. I. II, 11 sq.

Mit diesem Berichte des jüdischen Historikers stimmt Tacitus zunächst darin überein, daß Judäa nach dem Aussterben oder der Beschränkung der Könige römische Provinz geworden und vom Claudius römischen Rittern oder Freigelassenen übertragen sey (Hist. V, 9.). Allein andererseits scheint er sich im Todesjahre Agrippa's zu irren und zugleich das Verhältniß Judäa's so anzusehen, als sey es bei Agrippa's Tode nicht zu einer selbständigen Provinz, sondern zu einer Dependenz Syriens gemacht; denn er berichtet unter dem Jahre 802 (49): Ituraei et Iudaei defunctis regibus Sohaemo atque Agrippa provinciae Syriae additi (Ann. XII, 23.). Wieseler (S. 67. Anm.) begründet mit dieser Stelle sein hartes Urtheil, daß Tacitus von den jüdischen Verhältnissen unzureichende Kenntniß besitze. Indeß ehe ein solcher Spruch über einen solchen Geschichtschreiber gefällt werden darf, sind alle Verhältnisse aufs sorgsamste zu erwägen, um zu erkennen, ob nicht für eine vermittelnde Ansicht Raum zu gewinnen sey.

In der That hat nun Tacitus offenbar darin Recht, daß Judäa zur Zeit des Cumanus einen Theil der Provinz Syrien bildete; denn Juden und Samariter wenden sich an ihn zur Entscheidung ihrer Händel (Ioseph. de b. I. II, 12.; antiq. XX. 6.), was doch nur geschehen konnte, wenn Palästina zu dem Kreise seiner Amtsgewalt gehörte. Ob aber das Reich des Agrippa gleich nach seinem Tode oder erst später, im Jahre 49, wie Tacitus sagt, Syrien einverleibt wurde, kann auf den ersten Augenblick zweifelhaft erscheinen. Allein wenn wir die Worte des Josephus antiq. XIX. a. E.: ἔπαρχον οὖν τῆς Ἰουδαίας καὶ τῆς ἁπάσης βασιλείας ἀπέστειλε Κλαύδιος Κούσπιον Φάδον, τῷ κατοιχομένῳ (d. i. Agrippa dem Ersten) διδοὺς τιμὴν τὸ μὴ Μάρσον (den Statthalter von Syrien) ἐπαγαγεῖν εἰς βασιλείαν αὐτῷ διάφορον, genau ansehen, so geht aus denselben deutlich hervor, daß Claudius den Agrippa auch nach seinem Tode hoch genug in Ehren hielt, um seinem Feinde Marsus nicht sein Reich zu übergeben, sondern vielmehr eine eigene Statthalterschaft aus Judäa bildete. Dieselbe wurde einige Zeit nachher der syrischen Pravinz einverleibt; Tacitus erwähnt dieß als im Jahre 49 geschehen, wobei er offenbar Agrippa I. mit Herodes Agrippa, dem Fürsten von Chalcis, verwechselt. Sollten wir aber darum ein Recht haben, ihm Unkenntniß der jüdischen Verhältnisse vorzuwerfen? Ich glaube, es liegt dazu um so weniger Grund vor, als beide Fürsten denselben Namen führten, und wir ja wissen, daß damals die durch den Tod des Herodes erledigte Herrschaft Chalcis Agrippa's I. gleichnamigem Sohne verliehen wurde (antiq. XIX, 9. XX, 5. 9.; b. I. II, 11.). Wie leicht konnte damit zugleich die Provinz Judäa zu Syrien hinzugeschlagen werden und der gleichzeitig an Tiberius Alexander's Stelle hingesandte Statthalter Cumanus zu Ummidius Quadratus in eine untergeordnete Stellung treten? Daß Josephus hiervon nichts berichtet, erklärt sich genugsam daraus, daß ihm das Verhältniß der beiden Statthalter entweder selbst nicht klar seyn, oder von geringer Wichtigkeit erscheinen mochte, während dem römischen Historiker eine Veränderung in der Stellung der Provinzen erwähnenswerth dünkte.

Vermuthlich gleichzeitig mit der Unterordnung Judäa's unter

Syrien — Felix war im Jahre 52 iam pridem Iudaeae impositus (Tac. Ann. XII, 54) — trat eine Trennung der bisher selbständigen Provinz in zwei Theile ein. Tacitus berichtet ausdrücklich unter dem Jahre 52: »die Provinz war so getheilt, daß Galiläa dem Ventidius Cumanus, Samaria dem Felix gehorchte», und ein so beredtes Zeugniß darf ohne die wichtigsten Gründe nicht angetastet werden. Freilich nennt Josephus den Cumanus ausdrücklich ἐπίτροπος τῆς ἄλλης ἐπαρχίας (d. i. mit Ausschluß von Chalcis [b. I. II, 11.]), er erwähnt des Felix bei den Unruhen unter Cumanus mit keiner Silbe, ja er bedient sich bei der späteren Einsetzung des Felix als Statthalter der Ausdrücke πέμπει (antiq. XX, 7.) und ἐκπέμπει (b. I. II, 12.), wodurch angedeutet zu seyn scheint, daß Felix vorher nicht in Judäa gewesen war; aber alle diese Gründe können keineswegs zu der Annahme nöthigen, daß Tacitus, dem ja Josephus' Schriften bekannt waren, seine Nachricht über die damalige Theilung der Provinz leichtsinnig niedergeschrieben oder aus einer schlechten Quelle geschöpft habe. Vielmehr ist auch hier einer vermittelnden Ansicht Raum zu geben. Auf eine solche, welche die Berichte der Historiker als sich gegenseitig ergänzend darzustellen sucht, werden wir durch Sueton. v. Claud. c. 28. hingeleitet. Dort heißt es nämlich: Felicem cohortibus et alis provinciaeque Iudaeae praeposuit. Wie, wenn die Theilung der Provinz in der Weise geschah, daß Cumanus Galiläa und ohne Zweifel auch Judäa — denn dafür spricht der Umstand, daß Josephus ihn als alleinigen Statthalter nennt — Felix aber die Verwaltung Samaria's, dessen Einwohner ja mit den Juden und Galiläern in stetem religiösen Hader lebten, und vielleicht daneben den Befehl über die römischen Truppen in den drei Landschaften erhielt, beide aber dem Ummidius Quadratus untergeordnet waren? Auch so würde bei der großen Differenz in den Nachrichten des Tacitus und Josephus immer noch manche Schwierigkeit bleiben, indeß hätte man alsdann nicht nöthig, beider Angaben als sich gegenseitig ausschließend anzusehen. Nach Tacitus nämlich begannen Samariter und Galiläer einen gegenseitigen Raubkrieg, von dessen Beute beide Procuratoren ihren Antheil empfingen; als aber die Sache ernsthafter ward und die römischen Truppen

einschreiten mußten, wurden Einige von diesen erschlagen, und es wäre zum offenen Kriege gekommen, wenn nicht der syrische Statthalter mit bewaffneter Macht die Ruhe hergestellt hätte. Die Juden, welche gegen die Römer gefochten hatten, wurden hingerichtet, dann über Cumanus und Felix nach kaiserlichem Gebote Gericht gehalten, doch so, daß Felix, um seine Ankläger abzuschrecken, unter den Richtern seinen Platz erhielt und Cumanus wegen dessen, was beide begangen hatten, verurtheilt wurde. — Josephus erzählt dagegen die Feindseligkeiten zwischen Juden und Samaritern folgendermaßen: Ein Galiläer wird auf der Festreise nach Jerusalem in einem samaritischen Dorfe getödtet, und seine Volksgenossen rüsten sich deßhalb zum Kampfe. Die Häupter (γνώριμοι) derselben bitten aber den Cumanus um Bestrafung der Mörder und ersuchen ihn, sich nach Galiläa zu begeben und die Ruhe herzustellen. Da sie unverrichteter Sache zurückkehren — Cumanus war von den Samaritern bestochen (antiq. XX, 6.) — erhebt sich die in Jerusalem zum Feste versammelte Menge zum Kriege gegen die Samariter, verbindet sich mit dem Räuber Eleazar und sengt und mordet in den samaritischen Dörfern. Cumanus rückt mit einer von Cäsarea herbeigerufenen Reiterala (mit vier Cohorten Fußvolks und bewaffneten Samaritern, antiq. a. a. O.) gegen die Angreifer, schlägt den Eleazar, und die Juden werden durch Bitten der angesehensten Männer bewogen, sich zu zerstreuen, Viele beginnen aber *διὰ τὴν ἄδειαν* ein Räuberleben. Die Angesehensten der Samariter klagen nun wegen der Verwüstung ihrer Aecker bei Ummidius Quadratus (in Tyrus) — beachtenswerth sind die von Josephus ihnen in den Mund gelegten Worte: *καὶ περὶ μὲν ὧν αὐτοὶ πεπόνθασιν οὐχ οὕτως ἀγανακτεῖν ἔφασκον, ὡς ὅτι Ῥωμαίων καταφρονήσειαν, ἐφ' οὓς κριτὰς ἐχρῆν αὐτοὺς εἴπερ ἠδίκουν παραγενέσθαι ἢ νῦν ὡς οὐκ ἐχόντων ἡγεμόνας Ῥωμαίους καταδραμεῖν* — die Vornehmsten der Juden dagegen legen den Anfang der Feindseligkeiten den Samaritern und ihren Fortgang dem Cumanus zur Last, weil er die Bestrafung des Mordes verweigert habe. Quadratus lehnt jede Entscheidung bis zu seiner Anwesenheit in Judäa ab, begibt sich dann nach Cäsarea (Samaria, antiq. a. a. O., wo auch die Samariter als

Urheber der Ruhestörung von ihm erkannt werden) und läßt die vom Cumanus gefangen genommenen Juden kreuzigen. Dann hört er in Lydda die Klagen der Samariter an, läßt achtzehn Juden, welche am Kampfe Theil genommen hatten (vier vornehme Juden, welche zum Aufstande gegen die Römer auffordern), hinrichten und schickt den Hohenpriester Jonathan mit seinem Sohne sammt anderen vornehmen Juden und den angesehensten Samaritern nach Rom zum Claudius. Hier werden aber durch Verwendung des Agrippa (und der Agrippina) die Samariter verurtheilt und drei von ihnen getödtet, Cumanus verbannt und an seiner Statt Felix Statthalter (b. I. II, 12.).

Schon die mancherlei Abweichungen in den beiden Berichten des jüdischen Historikers müssen darauf führen, daß er nicht als Augenzeuge der erwähnten Ereignisse anzusehen ist — er besuchte damals die Schulen der Pharisäer, Sadducäer und Essäer, vit. §. 2. — sondern selbst aus den ihm zugegangenen Nachrichten nur mit Mühe ein Bild der damaligen Vorgänge gewonnen habe. Wie leicht konnte sich bei der leidenschaftlichen Erregtheit der Parteien hier Wahres mit Falschem mischen? Tacitus dagegen ist ohne Zweifel den Mittheilungen römischer und darum unparteiischer Zeugen gefolgt, und da ihm die Stellung des Felix und seines Bruders zum Hofe des Claudius bekannt genug war, so besaß er hierin zugleich den Schlüssel, das nach Josephus unbegreiflich schwankende Verfahren des Ummidius zu erklären. So mag denn der wirkliche Hergang etwa folgender gewesen seyn: Cumanus von Judäa und Galiläa und Felix von Samaria duldeten Plünderungen und Feindseligkeiten ihrer beiderseitigen Provinzialen längere Zeit, da sie selbst Vortheil davon zogen; als aber die Sache durch den Einfall der Juden ernsthafter wurde, schritt Cumanus mit den Waffen ein, und zugleich kam Quadratus in Folge der Klagen der Samariter und des Felix zur Wiederherstellung der Ruhe. Die Feindseligkeiten hatten schon durch den Einfluß der vornehmsten Juden ein Ende genommen, daher blieb nur die Bestrafung der Schuldigen und die Fällung des vom Claudius ihm übertragenen Urtheils über die Procuratoren übrig. Die mit den Waffen in der Hand Ergriffenen und die Häupter der antirömisch gesinnten Juden wurden hingerichtet, Felix als Bruder

des damals allmächtigen Finanzministers Pallas und Schützling der Agrippina (Tac. Ann. XIII, 14. 2 sq. 7.) von aller Schuld freigesprochen und Cumanus verurtheilt. Der Kaiser, an welchen der letztere zugleich mit den Häuptern beider Parteien übersandt war, ließ sich durch Agrippa II. und Agrippina bewegen, den Cumanus zu verbannen, die Samariter hinzurichten und nach dem Wunsche des sich den Verhältnissen schlau accommodirenden Hohenpriesters Jonathan den Felix zum Statthalter der ganzen Provinz zu ernennen.

Die Verwaltung der drei Landschaften durch Felix begann also im Jahre 805 (52); es ist für die Chronologie der ersten Hälfte des apostolischen Zeitalters von hoher Wichtigkeit, zu wissen, wann dieselbe zu Ende ging. Die genaueste Angabe über die Zeit der Abberufung des Felix finden wir bei Josephus antiq. XX, 8. Seine Worte lauten: *Πορκίου δὲ Φήστου διαδόχου Φήλικι πεμφθέντος ὑπὸ Νέρωνος οἱ πρωτεύοντες τῶν τὴν Καισάρειαν κατοικούντων Ἰουδαίων εἰς τὴν Ῥώμην ἀναβαίνουσι Φήλικος κατηγοροῦντες, καὶ πάντως ἂν ἐδεδώκει τιμωρίαν τῶν εἰς Ἰουδαίους ἀδικημάτων, εἰ μὴ πολλὰ αὐτὸν ὁ Νέρων τῷ ἀδελφῷ Πάλλαντι παρακαλέσαντι συνεχώρησε, μάλιστα δὲ τότε διὰ τιμῆς ἔχων ἐκεῖνον.* Hieraus ergibt sich nicht bloß, daß Felix unter Nero, und zwar vor dem Tode des im Jahre 815 (62) hingerichteten Pallas (Tac. Ann. XIV, 65.), sondern auch, daß er zu einer Zeit abberufen wurde, wo Pallas noch bei Nero in hohen Ehren stand. Aus dem letzteren Umstande läßt sich eine genauere Begrenzung des letzten der beiden sonst als äußerste Grenzpuncte für die Abberufung des Felix angesehenen termini, des Regierungsantrittes Nero's am 13. October 807 (54) und des Jahres 815 (62), gewinnen.

Der kaiserliche Freigelassene Pallas genoß nämlich seit der Thronbesteigung seines Herrn ein hohes Ansehen im Staate, so daß er sogar als unverantwortlicher Minister das Finanzwesen leitete (Tac. Ann. XIII, 14.). Nach Messalina's Sturze veranlaßte er den Claudius, seine Nichte Agrippina, die Tochter des Germanicus, zu heirathen, im Jahre 801 (48), Ann. XII, 2, sq. 7. Seitdem war Agrippina die eigentliche Regentin (cuncta feminae obediebant, Ann. XII, 7.), Pallas aber theils seiner amtlichen

Stellung wegen, theils weil er die Adoption ihres Sohnes im J. 803 (50) durchsetzte (Cap. 25.), eine ihrer Hauptstützen, und als solche war sie selbst mit ihren Gunstbezeigungen gegen den Freigelassenen keineswegs sparsam (nihil domi impudicum, nisi dominationi expediret. c. 7. 25. 55. Dio Cass. LXI, 3.), und wir haben oben gesehen, daß auch Felix sich der Protection der kaiserlichen Gönnerin zu erfreuen hatte. Als diese nun im Jahre 807 (54) den wunderlichen Claudius vergiftet und ihren siebzehnjährigen Nero auf den Thron erhoben hatte, blieb die Leitung der Staatsgeschäfte, wie bisher, ihren Händen allein überlassen (πάντα τὰ τῇ ἀρχῇ προσήκοντα διῴκει, Dio Cass. LXI, 3.; Zonar. Ann. XI, 12.), und auch Pallas behauptete anfangs seine frühere Stellung (cunctis malae dominationis cupidinibus flagrans habebat in partibus Pallantem, Tac. Ann. XIII, 2.). Allein schon hatte dieser die Abneigung des jungen Fürsten durch sein anmaßendes Wesen erregt (tristi arrogantia modum liberti egressus taedium sui moverat, a. a. O.), und als nun Agrippina bei einer Audienz armenischer Gesandten vor aller Welt Augen die Kaisermacht zu repräsentiren versuchte (c. 5. Dio a. a. O.) und dann durch ihre Heftigkeit bei der Liebschaft Nero's mit der Freigelassenen Acte im J. 808 (55) den Sohn sich entfremdete (Cap. 13.), stieg mit der Abnahme ihres Einflusses der des Seneca und Burrus. Es bedurfte bald nur noch einer Veranlassung, um ihren und ihres Günstlings völligen Sturz herbeizuführen; diese war gefunden, als sie gegen die Ueberbringer eines ihr von Nero übersandten kostbaren Schmuckes sich rühmte, daß jener ihr Alles verdanke, und Pallas wurde seines Amtes als Finanzminister entsetzt (Cap. 14.). Agrippina, nicht verkennend, gegen wen dieser Streich geführt werde, machte vergebens krampfhafte Anstrengungen zur Erhaltung und Wiedergewinnung der früheren Gewalt; Britannicus, der nächste Gegenstand ihrer Zuneigung, mußte an der kaiserlichen Tafel den Giftbecher trinken (Cap. 14 ff.), und als sie nichtsdestoweniger in ihrer Opposition beharrte, indem sie sich an die Octavia anschloß, große Geldsummen flüssig machte, geheime Unterredungen mit ihren Freunden hielt und Officiere und Obersten in ihr Interesse zu ziehen suchte, da ließen auch die jetzigen Rathgeber des jungen Fürsten den bisher

noch beobachteten Schein eines guten Vernehmens fallen. Nero entzog ihr nicht nur die früher ausnahmsweise bewilligte deutsche, sondern auch die sonst bei Frauen ihres Ranges übliche Ehrenwache und verwies sie in den Palast der Antonia (Cap. 18.; Dio. c. 8.). Diese Zurücksetzung der Kaiserin-Mutter und ihres Günstlings dauerte indeß nicht lange; schon in der zweiten Hälfte des genannten Jahres erhob ein auf ihr Verderben angelegter Plan sie, und bald nachher ein ähnlicher auch den Pallas wieder zu Einfluß und Ansehen. Junia Silana, eine von den wenigen Frauen, welche mit Agrippina seit ihrem Sturze in Verbindung geblieben waren, ließ nämlich in später Nacht bei einem Zechgelage dem Kaiser die Nachricht hinterbringen, daß Agrippina die Erhebung des Rubellius Plautus auf den Thron beabsichtige. Kaum wurde der vom Weine und der durchschwärmten Nacht erhitzte Fürst durch das Versprechen des Burrus, die Mutter zu tödten, falls sie schuldig erfunden werde, von der Anwendung augenblicklicher Gewalt gegen alle Angeklagten abgehalten. Am nächsten Morgen stellte Burrus in Gegenwart Seneca's ein Verhör mit der Angeschuldigten an, allein sie wies nicht nur die Anklage mit Würde und Hoheit zurück, sondern forderte und erhielt auch eine Unterredung mit Nero, in welcher sie ihren Einfluß aufs Neue begründete (Cap. 19 ff.). Die Ankläger wurden bestraft, Agrippina's Freunde zu hohen Aemtern erhoben: Fänius Rufus ward praefectus annonae, dem Arruntius Stella die Besorgung der von Nero beabsichtigten Spiele, dem C. Balbillus die Statthalterschaft des wichtigen Aegyptens übertragen, und dem P. Antejus die von Syrien wenigstens versprochen, wenn er sie auch nachher nicht erhielt (Cap. 21.). — Wahrscheinlich gegen Ende des Jahres (Cap. 24.) trat auch Pallas durch eine — fast möchte es scheinen, auf Agrippina's Betrieb erhobene — Anklage der kaiserlichen Gunst wieder näher. Ein gewisser Pätus nämlich, ein sonst übelberüchtigter Mensch, denunciirte dem Kaiser, Pallas und Burrus hätten den Plan gefaßt, Cornelius Sulla, den Gemahl der Antonia, der Tochter des Claudius, auf den Thron zu erheben. Die Nichtigkeit der Anklage war so handgreiflich, daß Burrus bei der Verhandlung unter den Richtern mitstimmte, Pallas freigesprochen und der Ankläger verbannt

wurde. **Tacitus'** Worte: nec tam grata Pallantis innocentia, quam gravis superbia: quippe nominatis libertis eius, quos conscios haberet, respondit nihil unquam se domi nisi nutu et manu significasse, vel si plura demonstranda essent, scripto usum, ne vocem consociaret (Cap. 23.), berechtigen uns zu der Annahme, daß Nero, obgleich innerlich verletzt durch das auch bei dieser Gelegenheit hervortretende hochfahrende Wesen des Pallas, doch äußerlich über die Unschuld des Angeklagten erfreut schien, und wir dürfen kaum zweifeln, daß der Freigelassene bei seinen mancherlei für einen Nero höchst schätzenswerthen Eigenschaften sich neben Agrippina die nächsten Jahre hindurch wenigstens anscheinend der kaiserlichen Gunst wieder erfreute. Agrippina's Einfluß ward bald wieder bedeutend; dafür zeugt nicht nur der Ausspruch des **Tacitus**, Nero sey durch seine qualiscunque matris reverentia von manchen Leidenschaften, denen er sich nach ihrer Ermordung ungescheut überließ, zurückgehalten (XIV, 13.), sondern auch der Seneca — wir lassen dahingestellt, mit welchem Rechte — im J. 811 (58) gemachte Vorwurf, er stehe mit Agrippina in einem unsittlichen Verhältnisse (XIII, 42; Dio. c. 10.). Denn, mochte dieß immerhin ein verleumderisches Gerede seyn, schon die Thatsache, daß es aufkam und Glauben fand, macht es gewiß, daß Agrippina zu Nero und seinem Minister freundlich stand, was bei ihrer und ihres Sohnes Persönlichkeit nothwendig eine, wenn auch beschränkte Theilnahme an der höchsten Gewalt voraussetzt. Ja wir dürfen sogar annehmen, daß Seneca ihren Einfluß zu fürchten begann; wenigstens hatte er nichts dagegen, als im Jahre 811 (58) mit Sabina Poppäa ein neues dominirendes Gestirn in den Kreis des Kaisers hineintrat; er schützte den Otho, den früheren Günstling Nero's, der diesem auch jenes Weib zugeführt hatte, als die Eifersucht des verliebten Fürsten ihm Gefahr drohete (Plutarch. v. Galb. 20.), und als Agrippina im Anfang des Jahres 812 (59) ardore **retinendae** potentiae zu blutschänderischem Beginnen entschlossen schien, da war es Seneca, der nach den Zeugnissen des Cluvius und anderer Zeitgenossen den Kaiser durch die Freigelassene Acte abschreckte, sich solchem Excesse hinzugeben, indem sie ihm vorspiegeln mußte, die Mutter

habe sich ihres Verhältnisses zu dem Sohne gerühmt, die Sache sey ruchbar geworden und der Abfall des Heeres stehe zu erwarten (XIV, 2.). Ausdrücklich nennt Dio den Seneca unter den Gegnern Agrippina's: »auch Seneca, wie von vielen glaubwürdigen Männern gesagt ist, reizte ihn zum Muttermorde« (Cap. 12.).

Im März des J. 812 (59) ward Agrippina von ihrem Sohne ermordet: welche Stellung mochte Pallas seitdem zu Nero einnehmen? Gedenken wir der Abneigung, welche dieser Fürst immer gegen den vieljährigen Vertrauten und Günstling der nun Gemordeten gehegt hatte, und erwägen wir dazu, daß er von jetzt an dem Einflusse der Poppäa, die ihn auch zum Muttermorde gereizt hatte (XIV, 1.), gänzlich anheimfiel (ea diu pellex et adulteri Neronis et mariti potens, XIV, 60.), so dürfte es in hohem Grade unwahrscheinlich seyn, daß Pallas noch nach dem März 812 (59) »in hohen Ehren« bei Nero gestanden habe, wie er doch nach Josephus zu der Zeit, als Felix angeklagt wurde, that: ein Ausdruck, dessen buchstäblich genaue Fassung durch die oben angedeuteten Beziehungen des jüdischen Historikers unabweislich wird. Ganz undenkbar wird eine solche Stellung des Pallas aber einerseits durch die Thatsache, daß Nero seit jener schwarzen That unablässig von Gewissensqualen gefoltert wurde (neque tamen conscientiam sceleris — aut statim aut unquam ferre potuit, saepe confessus exagitari se materna specie verberibusque Furiarum ac taedis ardentibus. Suet. Ner. 34. 46. Tac. XIV, 10. Dio c. 14.), und wollte Jemand geneigt seyn, in der durch solche Seelenangst hervorgerufenen Reue über die That ein Motiv zur Gnade gegen Agrippina's Freund zu erkennen, so spricht andererseits, was wir von dem Verfahren Nero's gegen ihre Anhänger wissen, gegen eine solche Annahme. Denn Fänius Rufus verlor trotz seiner hohen Stellung als praefectus praetorio, was er an Einfluß besaß, durch die Anschuldigung, er sey Agrippina's Freund gewesen (XIV, 57.), und P. Antejus — beide waren im J. 808 (55) durch Agrippina in hohe Stellen gebracht — wurde wegen seiner Liebe zu ihr von Nero gehaßt (XVI, 14.). Der Sohn, der solche Gesinnung gegen die Freunde seiner Mutter hegte, konnte unmöglich einen Pallas noch Jahre lang um sich sehen

und ihm Einfluß auf die öffentlichen Angelegenheiten einräumen, und zum Ueberfluß erfahren wir noch von Tacitus, daß Nero ihn im J. 815 (62) vergiftete, weil es ihm zu lange dauerte, bis das große Vermögen des kaiserlichen Freigelassenen durch dessen Tod in seinen Besitz überging (XIV, 65.); der Ausdruck potissimos libertorum, der bei dieser Gelegenheit von Pallas und Doryphorus gebraucht wird, nöthigt durchaus nicht, die Sache so zu verstehen, als seyen jene eben noch in höchster Macht gestanden und plötzlich durch eine Laune Nero's gemordet, sondern sie können schon seit einiger Zeit aufgehört haben, potentissimi zu seyn, und bei Pallas weist das Motiv der That, quod immensam pecuniam longa senecta detineret, auf den schon länger gehegten Wunsch, ihn todt zu sehen, hin.

Darf es demnach als erwiesen angesehen werden, daß der Tod Agrippina's, wie früher ihre Zurücksetzung, die Entfernung des Pallas aus der Gunst Nero's zur Folge hatte, so muß die Anklage der Juden gegen Felix und seine auf des »von Nero hochgeehrten« Pallas Bitten erfolgte Freisprechung vor dem März des Jahres 812 (59) fallen. Noch früher ist aber seine Abberufung zu setzen; denn erst nachdem sein Nachfolger Festus in Judäa angekommen war, begaben sich die Ankläger nach Rom, und da nun in den Wintermonaten nach dem damaligen Stande der Schifffahrt größere Reisen nicht unternommen werden konnten, so bleibt für jene Verhandlungen nur das J. 811 (58) als spätester Termin. Diese Bestimmung würde sich auch durch den Ausdruck des Josephus, »Pallas habe den Nero viel gebeten,« als die richtige empfehlen, — man vergegenwärtige sich nur, daß Poppäa damals schon ihre Herrschaft über Nero angetreten hatte, wie leicht mochten daher Pallas und Agrippina ihr gegenüber eine so geringfügige Sache, wie die Begnadigung des Felix, die ihnen vorher kaum mehr als ein Wort gekostet hätte, nur mit großer Anstrengung durchsetzen! — allein wir können eine viel gewichtigere Bestätigung dafür, daß Felix im Jahre 811 (58) abberufen sey, aus den Berichten des Josephus über die Ereignisse unter seiner Verwaltung gewinnen.

Nachdem Josephus (antiq. XX, 7.) die Absendung des Felix nach Judäa erwähnt hat, fährt er fort, Claudius habe τῆς

ἀρχῆς δωδέκατον ἔτος ἤδη πεπληρωκώς, d. h. nach dem 24. Januar 806 (53), die Herrschaft Agrippa's II. erweitert. Dieß führt ihn zu einer längeren Abschweifung über die Familienverhältnisse dieses Fürsten, in welcher die Verheirathung seiner Schwester Drusilla an Aziz von Emesa und nach Trennung dieser Ehe an Felix, die der Mariamme an Archelaus und nachher an den Alabarchen Demetrius und die Vermählung der Bernice mit Polemo von Cilicien und die Scheidung dieser Ehe erzählt wird. Dann berichtet er (Cap. 8.) den Tod des Claudius und gibt eine allgemeine Uebersicht der Thaten Nero's. Hierauf kehrt er zur jüdischen Geschichte zurück (*ἐπανήξω τοίνυν ἐπὶ τὴν τῶν οἰκείων πραγμάτων διήγησιν*), erwähnt jedoch erst noch aus dem ersten Jahre Nero's den Tod des Aziz, die Belehnung des Aristobulus, Sohnes des Herodes von Chalcis, mit Klein-Armenien und die dem Agrippa II. zu Theil gewordene Gebietsvergrößerung, bevor er mit den Worten: *τὰ δὲ κατὰ τὴν Ἰουδαίαν πράγματα πρὸς τὸ χεῖρον ἀεὶ ἐπίδοσιν ἐλάμβανε*, zu den speciell das Volk und Land der Juden betreffenden Ereignissen übergeht. Die Darstellung derselben war Cap. 6. mit den Worten: *ἐξ ἐκείνου* (d. i. seit den Feindseligkeiten mit den Samaritern) *δὲ ἡ σύμπασα Ἰουδαία λῃστηρίων ἐπλήσθη*, abgebrochen, und offenbar im Anschluß an jenen Ausdruck beginnt die neue Uebersicht: die Zustände Judäa's wurden immer schlimmer, denn *λῃστηρίων ἡ χώρα πάλιν ἀνεπλήσθη καὶ γοήτων ἀνθρώπων, οἳ τὸν ὄχλον ἠπάτων*. Es fragt sich, ob diese Schilderung in den Anfang der Verwaltung des Felix oder in den der Regierung Nero's gehört. Wieseler (S. 76 ff.) hat sich für letztere Ansicht entschieden, allein einerseits müßte es befremden, wenn Josephus über die ersten beiden Jahre des Felix, während deren Claudius noch regierte, nichts berichtet hätte, und andererseits nöthigt uns die b. I. II, 13. unmittelbar nach den genannten Gebietsveränderungen, die ja im ersten Jahre Nero's erfolgten, erwähnte Gefangennehmung des Eleazar, den Ausgangspunct der Darstellung des Josephus ins Jahr 52 zu setzen. Damals begann Felix die Reinigung des Landes von jenen Unruhestiftern und die Verfolgung und Hinrichtung der Räuber. Eleazar, das Haupt derselben, fiel gewiß nicht gleich, sondern erst geraume

Zeit nachher, als jene Banden schon durch mancherlei Verluste geschwächt waren, in seine Hände und wurde im J. 808 (55) nach Rom geschickt, was wenigstens eine gewisse Bestätigung durch die vor Ende dieses Jahres verfaßte Schrift Seneca's de clementia, erhält, indem wir aus derselben (II, 1.) erfahren, daß bald nach Nero's Thronbesteigung gefangene Räuber in Rom waren, deren Todesurtheil Burrus wiederholt von Nero unterschrieben verlangte. Nach der Gefangennehmung und Absendung des Eleazar trat die Ermordung des Hohenpriesters Jonathan, die Bildung der Sicarier und zur Zeit des Osterfestes (Wieseler, S. 78 f.) der Aufstand des Aegyptiers ein. Dieß letzte Factum war schon geschehen, als Paulus durch den Hauptmann der römischen Cohorte in Jerusalem den Händen seiner Gegner am Pfingstfeste entrissen wurde (Apostelgesch. 21, 38.), und da nun der Apostel zwei Jahre unter Felix' Verwaltung gefangen saß (24, 27.) und die Abberufung des Felix spätestens im J. 811 (58) erfolgt seyn kann, so muß der Aufruhr des Aegyptiers nach der Uebersendung des Eleazar im J. 808 (55) und vor Pfingsten des Jahres 809 (56) stattgefunden haben. Da er nun aber auf die gleichfalls nach Absendung Eleazar's eingetretene Ermordung des Jonathan und die Bildung der Sicarier folgte und nach Wieseler's scharfsinniger Untersuchung in das Osterfest fiel, so bleibt nur die Osterzeit des Jahres 809 (56) als das einzig mögliche Datum dieses Ereignisses übrig. Was Josephus noch weiter aus der Zeit des Felix von neuen Ruhestörungen durch Räuber und dem Aufstande in Cäsarea erzählt, gehört demnach in die letzten beiden Jahre seiner Verwaltung, und so würden sich also für die Dauer derselben folgende Bestimmungen ergeben:

1) Ausbildung des jüdischen Räuberwesens und des Felix Bemühungen, das Land von ihnen zu reinigen — — von 805 (52) bis 808 (55);
2) Gefangennehmung des Eleazar und Uebersendung desselben nach Rom — — 808 (55);
3) Ermordung des Jonathan, Bildung der Sicarier — — 808 (55);
4) Aufstand des Aegyptiers — — Ostern 809 (56);

5) Gefangennehmung des Paulus — — Pfingsten 809 (56);
6) zweijährige Gefangenschaft des Paulus in Cäsarea — — bis Pfingsten 811 (58);
7) gleichzeitige Räuberunruhen und der Aufstand in Cäsarea.

Hiernach würde nun das oben als der späteste Termin für Felix' Abberufung gefundene Jahr 811 (58) sich nach dem Berichte des Josephus zugleich als der früheste herausstellen, woraus der Schluß folgt, daß dieselbe zu der angegebenen Zeit wirklich erfolgt seyn muß.

Indem wir nun eine Prüfung der im zweiten Theile der Apostelgeschichte enthaltenen Begebnisse nach ihrem Verhalten zu der gewonnenen Bestimmung der Zeit, wo Felix der Provinz Judäa vorstand, vorzunehmen im Begriff sind, ist es fast überflüssig, an die je nach der entfernteren oder näheren Betheiligung des Lukas verschiedene Ausführlichkeit dieser Schrift zu erinnern oder darauf hinzuweisen, wie die Dauer der Reisen des Paulus nur annäherungsweise aus der Lage der Orte und Gegenden, welche der Schauplatz seines Wirkens waren, bestimmt werden kann. Wenn wir daher auf manche und selbst bedeutende Abweichungen von der nun zu entwickelnden Ansicht gefaßt seyn müssen, so darf es doch als im Interesse der Wissenschaft liegend angesehen werden, die Einreihung der Apostelgeschichte Cap. 12. bis 28. erzählten Begebenheiten in die Chronologie der politischen Geschichte im Einzelnen anschaulich zu machen.

Als äußerste Grenzpuncte der Reisen des Paulus seit seiner Rückkehr von Jerusalem, wohin er in Gemeinschaft mit Barnabas eine Collecte der antiochischen Gemeinde überbracht hatte, ergibt sich auf der einen Seite der Tod des Herodes Agrippa I. am 6. August des Jahres 797 (44) — Wieseler, S. 129 ff. — und auf der anderen die Gefangennehmung des Apostels am Pfingstfeste zwei Jahre vor der Abberufung des Felix, d. i. im Jahre 809 (56). Allein da die erste Reise von Antiochia aus unternommen wurde, wohin Paulus vor Ende August kaum zurückkehren konnte, und da sie über das Meer ging, welches im stürmischen Spätherbste und Winter nicht befahren zu werden

pflegte, so dürfen wir den terminus a quo füglich in das Frühjahr des Jahres 798 (45) verlegen.

Damals trat Paulus im Verein mit Barnabas und Markus
die erste Missionsreise
an. Dieselbe ging von Antiochia über Seleucia nach Cypern (Cap. 13. V. 4.). Hier predigten sie in Salamis in den Synagogen der Juden (V. 5.), durchzogen dann, gewiß nach einem mehrwöchentlichen Aufenthalte in jener Stadt, die ganze Insel bis Paphos (V. 6.), offenbar zu Fuße reisend und an verschiedenen Orten länger verweilend. In Paphos trafen sie beim Proconsul Sergius Paulus mit dem jüdischen Goeten Barjesus zusammen; dieser ward auf des Apostels Wort mit Blindheit geschlagen, und der Proconsul nahm das Christenthum an (V. 6. bis 12.). Ueber diesem Aufenthalte auf Cypern waren sicher mehrere Monate verstrichen, der herannahende Herbst mochte zur Fortsetzung der Reise mahnen, und so fuhren sie nach Perge in Pamphylien und durchzogen, nachdem Markus sie dort verlassen hatte, das Land bis Antiochia ad Pisidiam (V. 13 f.). Erwägt man die Lage dieser Stadt auf der Scheide der drei Landschaften Pisidien, Phrygien und Isaurien und in der Nähe von Galatien und Lycaonien, so dürfen wir kaum zweifeln, daß die Apostel hier den Winter über zu verweilen gedachten, um, so lange die Jahreszeit es noch gestattete, in der Umgegend Verbindungen anzuknüpfen und je nach dem Erfolge dieses Vorhabens die Richtung ihrer Reise im kommenden Frühlinge zu bestimmen. Bei ihrem ersten Auftreten in der Synagoge übte die Rede des Paulus (V. 14 ff.) eine gewaltige Wirkung, viele Juden und Proselyten schlossen sich den Verkündigern der neuen Lehre an (V. 43.), und am nächsten Sabbathe war fast die ganze Stadt versammelt, das Wort Gottes zu hören (V. 44.). Dieß erregte den Neid der Juden, und als sie dem Paulus unter Schmähungen widersprachen, wandten sich die Apostel von ihnen und zu den Heiden (V. 45—47.). Viele von diesen wurden gläubig, und das Wort Gottes verbreitete sich durch das ganze Land (V. 48 f.). Allein nachdem die Apostel so offenbar längere Zeit in Antiochia gewirkt hatten, wurden sie durch eine von den Juden vermittelst Proselytenweiber und vornehmer Männer der

Stadt erregte Verfolgung genöthigt, nach Iconium zu gehen (V. 50 f.). Dieß geschah augenscheinlich, bevor noch die zu ferneren Reisen geeignete Zeit herangekommen war, also im Winter. — Auch in Iconium ward eine große Menge Juden und Heiden gläubig (Cap. 14. V. 1.), allein nachdem sie *ἱκανὸν χρόνον* daselbst geblieben, erhob sich auch hier eine Verfolgung, in Folge deren sie in die Städte Lykaoniens, Lystra und Derbe, und in die Umgegend flohen (V. 3—7.). Dieß trat ohne Zweifel nach Frühlingsanfang ein. In Lystra wurden sie mit göttlichen Ehren empfangen (V. 8 ff.) und blieben dort gewiß mehrere Wochen, bis Juden von Antiochien und Iconium einen Aufruhr gegen Paulus erregten, in welchem dieser fast getödtet ward (V. 19 f.). Die Apostel gingen nach Derbe, blieben dort wohl einige Monate, in denen Viele unterwiesen wurden, kehrten dann, offenbar auf der Rückreise, nach Lystra, Iconium und Antiochia, wo sie überall Aelteste einsetzten und die Gemeinden zur Glaubenstreue ermahnten (V. 20—23.), durchzogen Pisidien, kamen nach Pamphylien, predigten in Perge, schifften sich in Attalia ein und kamen nach Antiochia zurück (V. 24 ff.). Dieß geschah ohne Zweifel vor Eintritt der stürmischen Jahreszeit, also im Anfange des Herbstes, so daß die Dauer dieser ersten Reise von einem Frühjahr bis zum zweiten Herbste reicht, d. i. nach dem obigen terminus a quo vom Frühjahr 798 (45) bis zum Herbste 799 (46).

Nachdem die Apostel der antiochischen Gemeinde Rechenschaft von ihrer Wirksamkeit und deren Erfolgen abgelegt hatten, blieben sie daselbst *χρόνον οὐκ ὀλίγον* (V. 28.) natürlich den Winter und wohl noch einen Theil des nächsten Sommers hindurch. Denn in diesen fällt

die Reise des Paulus und Barnabas zum Apostelconvente.

»Es kamen nämlich Einige von Judäa und lehrten die Brüder: wenn ihr euch nicht beschneidet nach dem Gesetze des Moses, so könnt ihr nicht selig werden« (15, 1.). Nach dem Berichte des Lukas waren die Apostel schon »nicht wenige Zeit« in Antiochia gewesen, als dieß eintrat, also dürfen wir die Ankunft jener jüdischen Lehrer nicht vor den Frühling des Jahres 800 (47)

setzen. Paulus und Barnabas hatten viel Streit mit ihnen (V. 2.), also hatten sie wohl einen Zeitraum von mehreren Wochen dort gelehrt, bis die Gemeinde die Absendung der beiden Apostel und einiger Anderer nach Jerusalem beschloß (V. 2.). Diese durchzogen, es mochte etwa um die Mitte des Jahres seyn, Phönicien und Samarien, wo sie in den Gemeinden große Freude bereiteten durch ihre Erzählungen von der Bekehrung der Heiden (V. 3.). Ihre Anwesenheit in Jerusalem dauerte wenigstens mehrere Tage; denn als die Apostel und Aeltesten in der Verhandlung jenen Beschluß über die Heiden gefaßt hatten (V. 19 f.), wurden Judas Barsabas und Silas als Ueberbringer des apostolischen Schreibens an die antiochische Gemeinde gewählt (V. 22.), und zur Vorbereitung auf die Reise hatten diese sicher noch einige Tage nöthig. Nachdem sie in Antiochia sich ihres Auftrages entledigt hatten, ermahnten und befestigten sie die Brüder *διὰ λόγου πολλοῦ* (V. 32.) und blieben einige Zeit dort (*χρόνον ποιήσαντες*, V. 33.), bis Judas nach Jerusalem zurückkehrte, während Silas sich an Paulus anschloß (V. 34.). Ueber der Entstehung und Ausbreitung der Zweifel in Antiochia, dem Hin- und Herreisen der Apostel und dem Aufenthalte der Abgesandten in Antiochia mochte füglich der größte Theil des Jahres 800 (47) vergangen seyn. Auch nach der Abreise des Judas blieben Paulus und Barnabas lehrend und predigend in Antiochien (V. 35.).

Die zweite Missionsreise,

welche Paulus nun nach seiner Trennung von Barnabas mit Silas antrat, bietet bei der Kürze des apostelgeschichtlichen Berichtes über ihren ersten Theil bis zur Ankunft in Troas große Schwierigkeiten dar, und wir müssen darauf verzichten, mehr als wahrscheinliche Anhaltepuncte für eine chronologische Bestimmung zu gewinnen. Zunächst fragt es sich, wann der Apostel Antiochia verließ. Nach Lukas scheint die Abreise bald nach der Rückkehr aus Jerusalem erfolgt zu seyn, wenigstens läßt er »nach einigen Tagen«, d. h. nachdem Paulus und Barnabas wieder als Lehrer und Prediger in Antiochia gewirkt hatten, den ersteren die Aufforderung an Barnabas richten: wir wollen die Brüder in jeder Stadt, wo wir das Wort des Herrn gepredigt haben, besuchen, was sie machen (V. 36. 35.); das würde die Abreise noch

ins J. 800 (47) versetzen. Allein wenn wir erwägen, daß Lukas, wie Wieseler sehr richtig sagt, nach Troas eilt, und daß über die Mitnahme des Markus heftiger Streit zwischen beiden Aposteln entstand, wodurch offenbar der Antritt der Reise einige Zeit verzögert wurde, dennoch aber die Jahreszeit noch für eine etwa dreißig deutsche Meilen weite Seefahrt geeignet seyn mußte, so möchten wir uns eher für die Abreise im Frühjahr des Jahres 801 (48) entscheiden. Doch zugegeben, Paulus habe noch im Herbste des vorhergehenden Jahres Antiochia verlassen, jedenfalls kam er auf seiner Wanderung durch Syrien und Cilicien, wo er die Gemeinden befestigte (V. 40.), vor Eintritt des Winters nicht weit. Wo er während desselben seinen Aufenthalt nahm, ob vielleicht in Tarsus, seiner Vaterstadt, die zugleich der Schauplatz seiner früheren mehrjährigen Wirksamkeit gewesen war (Cap. 9. V. 30. 11, 25.), mag dahingestellt bleiben. Die Weiterreise des nächsten Jahres führte ihn nach Derbe und Lystra, wo Timotheus beschnitten und als Reisegefährte mitgenommen ward (16, 2.); dann durchzog er die Städte, wo er früher gewirkt hatte, also Iconium und Antiochia, in denen die Beschlüsse des Apostelconventes zur Beobachtung empfohlen und die Gemeinden im Glauben befestigt wurden (V. 4. 5.). Darauf durchzogen sie Phrygien und Galatien (V. 6.). Beide Provinzen waren groß und weit, die Predigt des Evangeliums fand damals wenigstens bei den Galatern bereitwillige Aufnahme (Galaterbrief 4, 13 ff.), und es wurden Gemeinden gebildet, was natürlich längere Zeit erforderte; nehmen wir dazu, daß Paulus in Macedonien, wo er doch in Philippi, Thessalonice und Beröa durch Anfeindungen zur Abkürzung seines Aufenthaltes genöthigt ward, wenigstens mehrere Monate thätig war (Cap. 16. V. 10—17, 15.), so dürfen wir kaum zweifeln, daß zur Bereisung Phrygiens und Galatiens der noch übrige Theil des Jahres nicht ausreichte. Sicher machte der Apostel — wir wissen freilich nicht, wo — den Winter über Rast und setzte dann im Frühjahr die Reise weiter fort. Ueber die Dauer derselben erhalten wir einen Anhaltepunct von ziemlicher Festigkeit in dem mindestens anderthalbjährigen Aufenthalte des Paulus in Korinth (Cap. 18. V. 11.) und in seiner Abreise von dort nach Jerusalem zum Pfingstfeste, wie Wieseler über-

zeugend dargethan hat. Demnach verließ er nämlich Korinth bald nach Ostern, hatte also dort zwei Winter und den dazwischen liegenden Sommer zugebracht; also muß er um Winteranfang in Korinth eingetroffen seyn. Ueber die Thätigkeit des vorangegangenen Sommers liegt uns der sehr genaue Bericht des Lukas, der nun in Troas mit Paulus zusammentraf, vor. Von Galatien im Frühjahr 802 (49) aufbrechend, zog Paulus durch Asia proconsularis, ohne daselbst zu predigen, gelangte nach Mysien und kam, nachdem der Plan, Bithynien zu besuchen, aufgegeben war, nach Troas (V. 6—8.). Von da nach Macedonien gerufen (V. 9.), betrat er nach kurzer Seefahrt in Neapolis den Boden Europa's (V. 11.). Philippi war die erste Stadt seines mehrwöchentlichen Wirkens (V. 12 ff.), dann ging er über Amphipolis und Apollonia nach Thessalonice (Cap. 17. V. 1.). Auch hier blieb er mehrere Wochen (V. 2.), bis eine feindselige Bewegung seine Entfernung bei Nacht zur Folge hatte. Er ging nach Beröa (V. 10.), wirkte auch hier längere Zeit, bis thessalonicische Juden auf die Nachricht von seinem dortigen Erfolge hinkamen und die Menge gegen ihn erregten (V. 13.). Zur See von den Brüdern nach Athen geleitet, verweilte er dort einige Zeit, indem er die Ankunft des Silas und Timotheus erwartete (V. 15.), und begab sich nach Begründung einer Gemeinde daselbst nach Korinth (V. 34. Cap. 18. V. 1.), wo auch seine Reisegefährten bald eintrafen (V. 5.), woraus erhellt, daß die Jahreszeit das Reisen damals noch gestattete. Hier blieb er, anfangs »den Juden Christum Jesum bezeugend», dann »zu den Heiden« sich wendend (V. 5 f.), ein Jahr und sechs Monate, d. h. bis zum Frühjahr des Jahres 804 (51). Damals kam Gallio, der Bruder des im Jahre 802 (49) aus der Verbannung zurückgerufenen und mit der Erziehung des jungen Domitius beauftragten (Tac. Ann. XII, 8.) Seneca, als Proconsul nach Achaja (V. 12.). Derselbe hatte vorher das Consulat bekleidet (Plin. nat. hist. XXXI, 13. post consul.), wenn gleich nur als cons. suff., was füglich durch das Bestreben der Agrippina, in Seneca einen geschickten und ergebenen Rathgeber bei ihren auf Gewinn der Herrschaft gerichteten Plänen zu gewinnen (ut consiliis eiusdem i. e. Senecae ad spem dominationis uteretur. Tac. a. a. O.)

veranlaßt seyn mochte. Bei seiner Ankunft erhoben die Juden eine Anklage wegen Gesetzesübertretung gegen den Apostel, allein sie fanden mit derselben kein Gehör (V. 12—17.). Bald nachher (ἔτι προσμείνας ἡμέρας ἱκανάς, V. 18.) segelte Paulus von Kenchreä gen Syrien, gelangte nach kurzem Aufenthalte in Ephesus (V. 19—21.) in Cäsarea an, begab sich nach Jerusalem und kehrte von dort nach Antiochia zurück (V. 22.).

Seine Ankunft daselbst muß also etwa in die Mitte des Jahres 804 (52) gesetzt werden; wie lange er in Antiochia bis zum Antritt der

dritten Reise

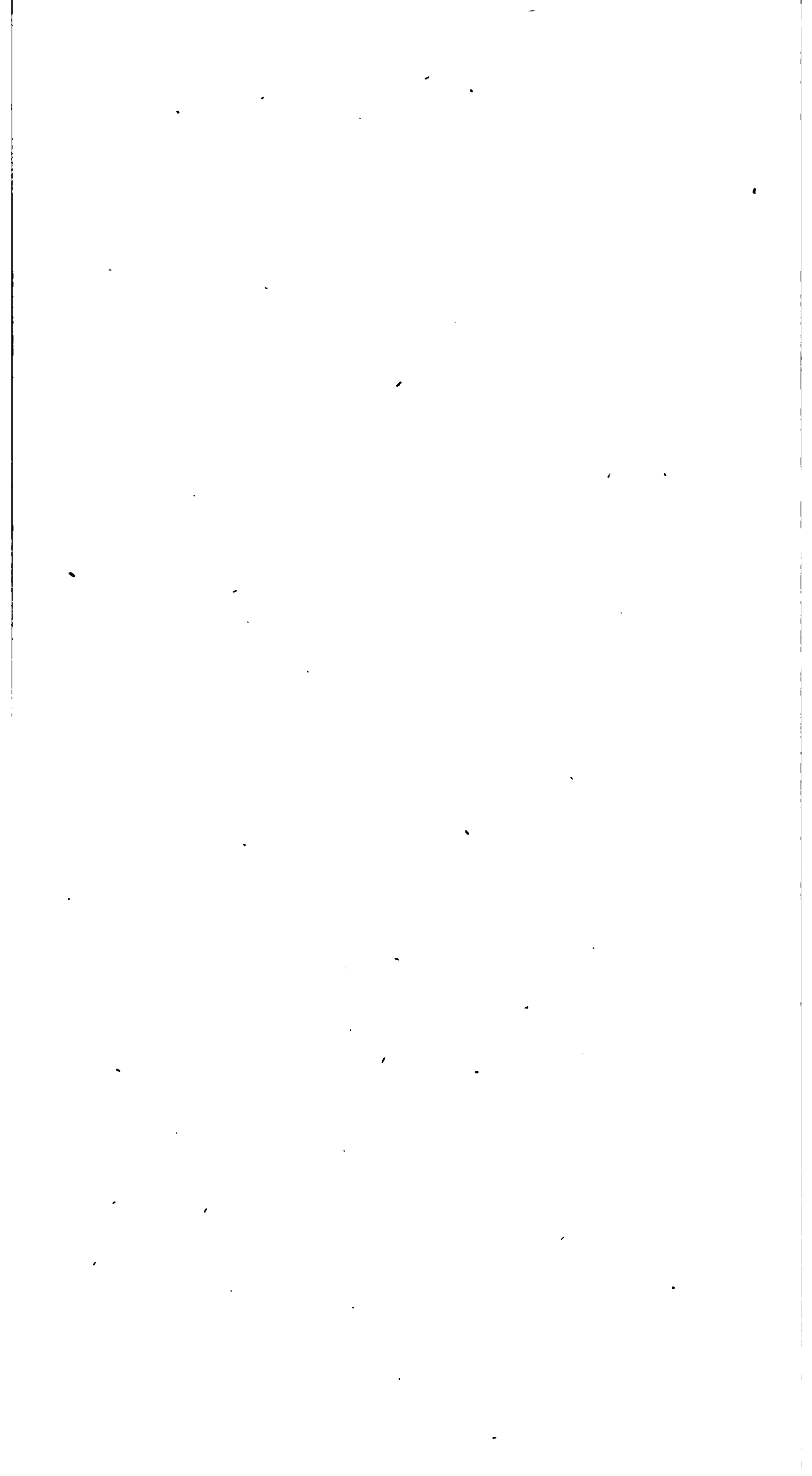
geblieben sey, muß bei dem ποιήσας χρόνον τινὰ des Lukas (V. 23.) unausgemacht bleiben; möglich, daß er noch gegen Ende desselben Sommers weiter zog, möglich, daß er den nächsten Frühling erwartete. Die Reise ging durch Galatien und Phrygien (V. 23.), dann durch τὰ ἀνωτερικὰ μέρη, d. h. die mehr von der Küste entlegenen Gegenden, nach Ephesus (Cap. 19. V. 1.). Es liegt auf der Hand, daß der Apostel die letztere Stadt nicht mehr im Jahre 804 (52) erreicht haben kann, denn die Entfernung von Antiochia übersteigt hundert deutsche Meilen, eine Strecke, die er wohl meist zu Fuß und dazu nicht auf dem kürzesten Wege, sondern mit mancherlei Abweichungen, je nach der Lage der zu befestigenden Gemeinden, zurücklegte. Andererseits mag Paulus auch schwerlich später als im Herbste des Jahres 805 (53) in Ephesus angekommen seyn; denn, mag die Abreise von Antiochien im Herbste, so daß etwa in Cilicien der Winteraufenthalt zu setzen wäre, oder im Frühjahr stattgefunden haben, die Dauer einer Sommerreise konnte um so eher zur Durchwanderung jener Provinzen ausreichen, als es sich jetzt nicht sowohl um Stiftung neuer Gemeinden, als um Revision und Befestigung der früher gegründeten handelte. In Ephesus lehrte Paulus erst drei Monate in der Synagoge (V. 8.), dann zwei Jahre in der Schule des Tyranus (V. 10.); gewiß dauerte sein Gesammtaufenthalt in der Stadt und Umgegend noch etwas länger, da er in der zu Milet gehaltenen Ansprache an die Aeltesten eine »Zeit von drei Jahren« erwähnt (Cap. 20, 31.). Im Sommer des Jahres 808 (55) ging der Apostel nach Macedonien

(Cap. 20, 1.), durchzog die dortigen Gemeinden, kam nach Griechenland, blieb dort drei Monate, offenbar den Winter, und kehrte dann über Macedonien zurück (V. 2. 3.). Die nach dem Osterfest angetretene Rückfahrt von Philippi nach Jerusalem, an welcher Lukas selbst Theil nahm, ist so genau dargestellt, daß wir mit Wieseler in der Berechnung der einzelnen Tagereisen nur übereinstimmen können. In Jerusalem zum Pfingstfeste 809 (56) angekommen, wurde Paulus gefangen genommen (Cap. 21, 33.), nach Cäsarea geführt (23, 31 ff.) und blieb dort volle zwei Jahre unter der Verwaltung des Felix, d. i. bis zum Sommer des J. 811 (58) (24, 27.). Zu dieser Zeit langt Porcius Festus als Nachfolger des Felix in der Provinz Judäa an (24, 27.), derselbe geht nach drei Tagen von Cäsarea nach Jerusalem (25, 1.), bleibt dort acht bis 10 Tage; am nächsten Tage nimmt er die Sache des Apostels vor (V. 6.), und dieser appellirt an den Kaiser (V. 10.). Seine von Festus beschlossene (V. 12.) Uebersendung nach Rom wird durch die einige Tage nachher erfolgte (V. 13.) Ankunft des Agrippa und der Bernice und die am Tage darauf (V. 23.) in ihrem Beiseyn gepflogene Verhandlung etwas verzögert, findet aber noch in demselben Jahre statt (Cap. 27. V. 1.). Die offenbar der vorgerückten Jahreszeit wegen höchst mühevolle Seereise (V. 2—44.) zieht sich bis in den Anfang des Winters hinein, und nachdem die Reisenden drei Monate auf der Insel Melite zugebracht haben (Cap. 28. V. 1. 11.), setzen sie im J. 812 (59) ihre Fahrt über Syracus (V. 12.), Rhegium und Puteoli (V. 13 ff.) nach Rom fort. Hier von der Gemeinde, die mithin von ihrer Ankunft unterrichtet seyn mußte, eingeholt (V. 16.), wurden die Gefangenen dem *στρατοπεδάρχης*, d. i. dem praefectus praetorio, welches Amt damals Burrus bekleidete, übergeben, Paulus blieb aber in freier Haft, unter Obhut eines Soldaten (V. 16.). Sein Aufenthalt in Rom dauerte zwei volle Jahre (*διετίαν ὅλην*, V. 30.), d. i. bis in die erste Hälfte des Jahres 814 (61).

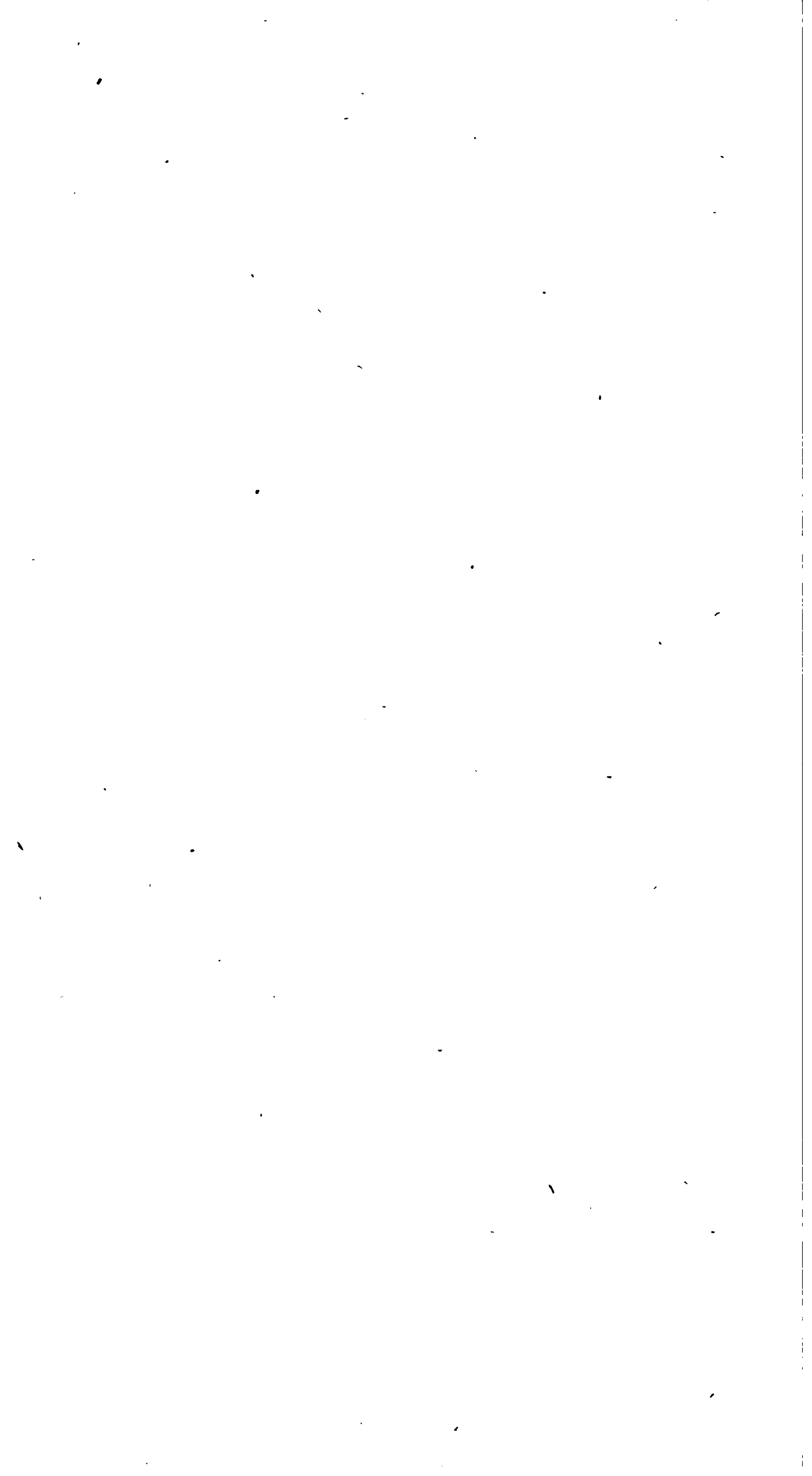
Am Schlusse dieser Abhandlung möge eine chronologisch geordnete Uebersicht der besprochenen Data der Apostelgeschichte, wie der bedeutenderen politischen Begebenheiten dieses Abschnittes ihre Stelle finden.

Jahr Roms.	Nach Christo.	Römischer Staat.
797	44	
798	45	
799	46	
800	47	
801	48	Ermordung der Messalina.
802	49	Agrippina Kaiserin (durch Pallas). Seneca aus der Verbannung zurückgerufen, Erzieher Nero's und Rathgeber Agrippina's.
803	50	(? Gallio cons. suff.)
804	51	(? Gallio Proconsul von Achaja.)
805	52	
806	53	
807	54	13. Oct. Claudius vergiftet. Nero Kaiser.
808	55	Agrippina verliert ihren Einfluß. Pallas abgesetzt. Britannicus ermordet. Agrippina wird verwiesen und angeklagt; neuer Einfluß. Proceß des Pallas.
809	56	
810	57	
811	58	Gerücht von Seneca's Verhältniß zu Agrippina. Poppäa's Herrschaft über Nero.
812	59	März: Agrippina ermordet.
813	60	
814	61	

Judäa.	Wirksamkeit des Paulus.
6. Aug. Tod Agrippa's I.	Paulus und Barnabas in Jerusalem; Rückkehr nach Antiochia.
Judäa selbständige römische Provinz. Cuspius Fadus Statthalter.	Paulus und Barnabas treten ihre erste Missionsreise an: Cypern, Pamphylien, Antiochia ad Pisidiam,
	Iconium, Lystra, Derbe, dann Rückkehr nach Antiochien.
? Tiberius Alexander Statthalter.	Apostelconvent. (? Anfang der zweiten Missionsreise.)
Herodes von Chalcis gestorben.	Zweite Missionsreise: Syrien, Cilicien, Derbe, Lystra, Iconium, Phrygien, Galatien,
Judäa der Provinz Syrien einverleibt, getheilt zwischen Ventidius Cumanus und Felix.	Macedonien, Griechenland (im Herbst Korinth).
Passaaufruhr (Ioseph. b. Iud. II, 12.; antiq. XX, 5.). Plünderung des kaiserlichen Freigelassenen Stephanus (ibid.).	Paulus in Korinth.
Feindseligkeiten zwischen Juden und Samaritern. Einschreiten des syrischen Statthalters Ummidius Quadratus.	Paulus verläßt Korinth und geht über Jerusalem nach Antiochia. (? Anfang der dritten Missionsreise.)
Proceß des Cumanus. Felix allein Statthalter.	Paulus' dritte Missionsreise durch Syrien, Cilicien, Galatien, Phrygien nach Ephesus. (Herbst.)
Bildung von Räuberbanden und Einschreiten des Felix gegen dieselben.	Paulus in Ephesus.
Eleazar gefangen und nach Rom geschickt. Ermordung des Hohenpriesters Jonathan. Bildung der Sicarier.	Paulus geht von Ephesus nach Macedonien und Griechenland, wo er den Winter über bleibt.
Ostern: Aufstand des Aegyptiers.	Paulus von Griechenland durch Macedonien (Ostern) nach Jerusalem; wird dort am Pfingstfest gefangen genommen.
Räuberunruhen. Bewegungen in Cäsarea.	Paulus in Cäsarea.
Felix abberufen, angeklagt, auf Pallas' Bitten begnadigt. Porcius Festus Statthalter.	Paulus in Cäsarea. Verhandlungen vor Festus. Absendung nach Rom (im Herbste).
	Paulus kommt im Frühjahr nach Rom.
	Zweijähriger Aufenthalt daselbst.



Recensionen.



1.

Thomas Hartwell Horne's biblisches Einleitungswerk. Zehnte Ausgabe.

Unter den englischen Werken über biblische Einleitungswissenschaft hat in neuerer Zeit in England selbst am meisten Beifall und Verbreitung das horne'sche gefunden:

Thomas Hartwell Horne (zu Cambridge), **an introduction of the critical study and knowledge of the holy scriptures**,

ein umfassendes Werk, welches, wie theilweise auch ältere deutsche Werke, außer der Geschichte der Entstehung der biblischen Bücher und ihres Textes, und zwar sowohl alten als neuen Testamentes, sowie biblischer Kritik und Hermeneutik, auch die biblische Geographie und die biblischen Alterthümer ziemlich ausführlich behandelt. — Die erste Ausgabe erschien vor fast 40 Jahren (London, 1818), in drei Bänden 8. Jetzt eben ist die zehnte Ausgabe erschienen (revised, corrected and brought down to the present time, London, 1856) in vier starken Octavbänden, im Ganzen gegen neun Alphabete engen Drucks. — Der greise Verfasser hat sich dabei veranlaßt gefunden, um sein Werk auf zeitgemäße Weise und mit Berücksichtigung der neuesten auf dem Continente (in Deutschland) erschienenen biblischen Litteratur zu vervollkommnen, zwei andere Gelehrte als Mitarbeiter heranzuziehen, besonders für die Untersuchungen über den Ursprung der biblischen Bücher und die Geschichte ihres Textes, Männer, welche sich schon durch verschiedene anderweitige Leistungen auf dem Gebiete der biblischen Litteratur rühmlich bekannt gemacht und auch in Deutschland Anerkennung gefunden haben, Samuel Davidson, Professor am Independentencollege zu Manchester, bei uns am

meisten bekannt durch seine Introduction to the new testament (3 Bde. gr. 8. 1848—51), ein durch umfassende Behandlung und gewissenhafte Gründlichkeit sich auszeichnendes Werk, welches überall auf die Forschungen deutscher Theologen bis auf die neueste Zeit Rücksicht nimmt [a]), und Samuel Prideaux Tregelles zu Plymouth, bei uns am meisten bekannt durch seine kritische Ausgabe des Textes der Apokalypse mit englischer Uebersetzung (London, 1844) und seine zuerst 1848 veröffentlichte Ankündigung einer neuen kritischen Ausgabe des griechischen neuen Testamentes und der Vulgata — nach eigener Vergleichung der wichtigsten Handschriften und Wiedervergleichung der alten Uebersetzungen vor dem siebenten Jahrhundert und der Zeugnisse der Kirchenväter bis mit Eusebius einschließlich [b]). Durch den Hinzutritt dieser Männer hat das Werk an wissenschaftlichem Werthe gewiß nur gewinnen können, wenn auch wohl an Einheit des Charakters etwas verlieren.

So wie dasselbe jetzt in der zehnten Ausgabe uns vorliegt

---

a) Als anderweitige — bei uns weniger bekannt gewordene — Schriften von ihm werden in der Horne'schen Vorrede zu Bd. 1. S. VIII. genannt: Lectures on biblical criticism. 1839. Sacred hermeneutics developed and applied. 1843. A treatise on biblical criticism. 2 Bde. 1852. A revision on the old testament from critical sources. 1855.

b) An dem Werke wird schon seit längerer Zeit gedruckt; den Matthäus und Markus habe ich bei einem Besuche des Herrn D. Tregelles diesen Sommer fertig gesehen. Das Ganze soll in einem Bande (in 4.) erscheinen, kann aber auch von denjenigen, welche den Preis des Ganzen (3 Guineen) einsenden, stückweise bezogen werden. Es wird ein recht gediegenes und auch durch sein Aeußeres sehr ansprechendes Werk werden. Um so mehr ist zu bedauern, daß der Preis manche, namentlich deutsche, Theologen abhalten wird, sich dasselbe anzuschaffen. Aber auch in England scheint die Betheiligung an der Subscription nicht so zahlreich zu seyn, wie das Werk es verdient und wie auch zum rascheren und gesicherten Erscheinen des Ganzen zu wünschen wäre. Von anderweitigen Schriften von Tregelles werden bei Horne a. a. O. u. a. genannt: Heads of Hebrew grammar 1852; Remarks on the prophetic visions in the book of Daniel 1847, ed. 2. 1852; Defense on the authenticity of the book of Daniel 1852; The original language of St. Matthew's gospel 1850; Historic evidence of the authorship and transmission of the new testament 1852; An account of the printed text of the Greek new testament with remarks on its revision upon critical principles 1854.

— in den früheren Ausgaben ist es mir nicht bekannt — ist der Inhalt dieser. Zwei Bände sind ganz von Horne, der erste und der dritte. Davon handelt der erste unter dem besonderen Titel:

A summary of the evidence for the genuiness, authenticity, uncorrupted preservation and inspiration of the holy scriptures (XXIII u. 624 S.)

zuerst in sechs Capiteln: 1) von der Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit und Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung; 2) von der Echtheit und Authentie des alten und neuen Testamentes, nach äußeren und inneren Gründen, und dabei in zwei besonderen Abschnitten von der Authentie (der mosaischen Abfassung) des Pentateuchs; 3) von der Glaubwürdigkeit des alten und neuen Testamentes; 4) von dem göttlichen Ansehen der Schriften und dabei von den im alten und neuen Testament erzählten Wundern als Beweisen der göttlichen Inspiration der Schriften, wobei besonders ausführlich die Auferstehung Christi behandelt ist, und von der Prophetie, nebst einer Classification der in der Schrift enthaltenen Weissagungen; 5) von den innern Beweisen für die Inspiration der Schriften, besonders aus der einzigen Vortrefflichkeit der darin enthaltenen Glaubens- und Sittenlehre, sowohl alten als neuen Testamentes. Das 6. Cap. recapitulirt die vorgetragenen Beweise für die Wahrheit und das göttliche Ansehen der Schriften, im Gegensatze auch gegen die Tradition, und bespricht kurz die für das Studium der Schriften erforderlichen sittlichen Eigenschaften. — Dann folgt aber noch S. 469—612. ein Anhang, neun Excurse enthaltend, worin verschiedene in den vorhergehenden Hauptstücken vorgekommene Gegenstände ausführlicher besprochen werden, unter andern besonders die Apokryphen des alten und auch die des neuen Testamentes in ihrem Verhältnisse zum Kanon, die Inspiration der heiligen Schriften, die Classificirung der messianischen Weissagungen, sowohl des alten Testamentes als Christi selbst, die angeblichen Widersprüche der Schrift gegen Vernunft, Natur und Moral u. A. — Der Verfasser hat alle diese Gegenstände mit großer Sorgfalt und Ausführlichkeit behandelt, mit Widerlegung der von den Gegnern der Offenbarung und der Schrift vorgebrachten Einwendungen; doch hat er dabei

fast nur die früheren englischen Gegner vor Augen. Auf deutsche Gelehrte nimmt er überhaupt nur Rücksicht, sofern ihm deren Schriften auf abgeleitetem Wege oder in Uebersetzungen bekannt waren, und auf die der neueren Zeit so gut wie gar keine. Beim Pentateuch gibt er zu, daß 5 Mos. 34. ein Zusatz fremder späterer Hand sey, wie ebenso 2 Mos. 16, 35 f., sowie daß auch 1 Mos. 36, 31., 5 Mos. 3, 14. sich spätere Interpolationen finden. Aber im Allgemeinen hält er den Begriff der Integrität, wie der Untrüglichkeit der heiligen Schrift streng fest, nimmt daher einen specifischen absoluten Unterschied zwischen den kanonischen Schriften und den Apokryphen auch im alten Testamente an (wobei er auf die betreffenden Streitschriften der deutschen Theologen auch wieder keine Rücksicht genommen hat) und behauptet, daß auch keine inspirirte Schrift, welche den Bestandtheilen des Kanons gleichartig gewesen wäre, verloren gegangen seyn könne, weder im alten noch im neuen Testamente, indem die verloren gegangenen Schriften auch prophetischer und apostolischer Männer, z. B. der 1 Kor. 5, 14. erwähnte paulinische Brief, von ihren Verfassern nicht als inspirirte geschrieben seyn könnten. Dabei ist denn freilich Manches, was in der Weise, wie es hier vorgetragen ist, eine strengere Prüfung nicht aushalten möchte. Nicht klar ist mir geworden, wie der Verfasser (S. 203 ff.) die im alten und neuen Testament erzählten Wunder als einen Beweis für die Inspiration dieser Schriften geltend machen kann, da es nicht von den Verfassern selbst verrichtete Wunder sind, was er meint.

Nicht minder ganz von Horne ist der dritte Band, unter dem besonderen Titel:

A summary of biblical geography and antiquites. XX u. 745 S.

Er zerfällt in vier Theile und einen Appendix. Der erste Theil (S. 1—91.) enthält in einem Umrisse die geschichtliche und physische Geographie des heiligen Landes; die erstere gibt einen kurzen Ueberblick der Namen, Grenzen und Eintheilungen des Landes nach den verschiedenen Zeitaltern und eine Geschichte der Stadt Jerusalem; die letztere behandelt etwas ausführlicher die natürliche Beschaffenheit des Landes, die Jahreszeiten, Flüsse und Seen, Gebirge und Thäler, die Fruchtbarkeit und die Producte.

Der Verfasser hat dabei überall auch die Werke der neueren Reisenden benutzt, jedoch nur die in englischer Sprache geschriebenen, der Engländer und Amerikaner, besonders Robinson's u. A. Auf die Werke deutscher Gelehrten, wie Ewald, Winer u. A., ist keine Rücksicht genommen. — Der zweite Theil (S. 92—254.) behandelt die politischen Alterthümer der Israeliten (oder, wie der Verfasser ungenau sagt, der Juden, Jews), die verschiedenen Verfassungsverhältnisse von der patriarchalischen Zeit an bis zu dem römischen Zeitalter, das Gerichtsverfahren und die Criminalgesetzgebung (wobei besonders Michaelis' mosaisches Recht vielfach benutzt ist), die verschiedenen in der Schrift erwähnten Zeitberechnungen — die jüdische und die römische —, die in der Bibel vorkommenden Besteuerungen, die genealogischen Listen und öffentlichen Denkmäler auf merkwürdige Ereignisse, Verträge und Eide, Gesetze über die fremden und die hülflosen Personen, die in der Bibel erwähnten militärischen Verhältnisse der Juden und anderer Völker, namentlich der Römer. — Der dritte Theil (S. 255—410.) beschäftigt sich mit den heiligen Alterthümern der Juden und anderer gelegentlich in der Schrift erwähnten Völker, in 6 Capiteln: 1) von den heiligen Oertern, der Stiftshütte, dem Tempel, den Höfen und Bethäusern, den Synagogen; 2) von heiligen Personen, dabei auch von Proselyten, Hellenisten, Propheten u. s. w.; S. 309 ff. findet sich eine Tabelle über die Reihenfolge der israelitischen Hohenpriester nach der Bibel, nach Josephus und nach dem Seder olam; 3) von den verschiedenen Opfern; 4) von den heiligen Zeiten; 5) von Gelübden, Gebeten und Fasten, Reinigungen; 6) von den Corruptionen der Religion unter den Juden — dem Götzendienste und den im neuen Testament erwähnten Secten. — Der vierte Theil (S. 411—570.) behandelt die häuslichen Alterthümer der Juden und der in der Schrift gelegentlich erwähnten anderen Völker, von Wohnungen, Kleidungsstücken, ehelichen Verhältnissen, von denen der Kinder zu den Eltern, der Sklaven zu den Herren, von häuslichen und geselligen Sitten, von Hausthieren, von der Weise, das Land zu bebauen, von Künsten und Wissenschaften, von Handel und Schifffahrt, von Vergnügungen, von Krankheiten und Trauer- und Begräbnißfeierlichkeit. — Dieser Theil enthält sehr Verschie-

denartiges und zum Theil auf wenig natürliche Weise zusammengestellt. — Der Anhang enthält: 1) Tabellen über die in der Schrift erwähnten Gewichte, Maße und Münzen, auf englische reducirt (S. 573 f.); 2) eine chronologische Tabelle der Hauptereignisse der israelitischen Geschichte von der Schöpfung bis hundert Jahre n. Chr. (S. 575—585.); 3) eine kurze Erklärung der alphabetisch geordneten bildlichen Ausdrücke in der Bibel, besonders in den poetischen und prophetischen Schriften (S. 586—607.); 4) ein biographisches, geschichtliches und geographisches Wörterbuch über die Bibel (S. 608—745.). Dieses ist als eine recht nützliche Zugabe zu diesem Bande zu betrachten. Ueberhaupt gibt der ganze Band über die behandelten Gegenstände fleißige und recht nützliche, lehrreiche Zusammenstellungen, wenn gleich neue Aufschlüsse und tiefer eindringende Forschungen nicht zu finden sind, indem der Verfasser vielfach nicht aus den ersten Quellen geschöpft hat, sondern nur aus älteren archäologischen Werken, wie Reland, Lightfoot, C. A. Schulze, J. D. Michaelis, Jahn u. A., wobei er die nicht in englischer oder lateinischer Uebersetzung vorhandenen deutschen Werke nicht hat mitbenutzen können, so daß daher für unsere Anforderungen an ein gelehrtes Werk solcher Art allerdings Manches vermißt wird.

Etwas ausführlicher werde ich mich mit den beiden andern Bänden beschäftigen, welche die Arbeiten von Davidson und Tregelles enthalten. Ganz von dem erstern ist der zweite Band unter dem besondern Titel:

The text of the old testament, considered with a treatise on sacred interpretation, and a brief introduction to the old testament books and the apocrypha. By Samuel Davidson. XXXII u. 1100 S.

Dieser Band enthält Part I: Criticism of the old testament, p. 1—201., Part II: Biblical interpretation, p. 202—570., und dann A brief introduction to the old testament (p. 573—986.) and apocrypha (p. 987—1058). Schließlich folgen noch einige addenda (p. 1050—1060) und ein dreifaches Register. — Die Gegenstände der beiden ersten Theile: biblische Kritik und biblische Hermeneutik, hatte der Verfasser früher schon in besonderen Werken ausführlicher behandelt (1839 und 1843, s. oben

S. 344. Anm. a); was er hier gibt, bezeichnet er als eine kürzere, aber verbesserte Bearbeitung derselben. — Der erste Theil handelt Cap. 2—5. von den alttestamentlichen Sprachen, namentlich der hebräischen, von der hebräischen Schrift, Vocalisation und Accentuation; Cap. 6. von den Mitteln zur Erlangung der Kenntniß des Hebräischen; Cap. 7—9. von der Geschichte der äußeren Gestalt und der inneren Beschaffenheit des alttestamentlichen Textes, des ungedruckten wie des gedruckten; dann von Cap. 10. an von den Quellen der Textkritik, den alten Uebersetzungen (Cap. 11—21.), den hebräischen Handschriften (Cap. 22 f.), den Parallelstellen (Cap. 24.), den Citationen im neuen Testamente und bei anderen späteren Schriftstellern (Cap. 25.) und den kritischen Conjecturen (Cap. 26.), nebst kurzen Regeln über die rechte Anwendung dieser Quellen (Cap. 27.). Ausführlich werden darauf die alttestamentlichen Citationen im neuen Testamente besprochen, im Einzelnen und im Allgemeinen (Cap. 27—32. S. 112—201.). — Nur über einige dieser Puncte will ich hier einige kurze Bemerkungen geben.

Den Namen der Hebräer sieht der Verfasser mit manchen Auslegern als ein Patronymicum an, von dem Eber, der 1 Mos. 10, 24. 11, 14 ff. als ein Urenkel Sem's aufgeführt wird; allein das ist sehr unwahrscheinlich, da in 1 Mos. von diesem Eber ja nicht bloß oder vorzugsweise die Hebräer abgeleitet werden, sondern ebensowohl arabische und die aramäischen Völkerschaften, wie mit Recht schon Theodoret (Quaest. in Gen. 61.) bemerkt. Ich zweifle nicht, daß es echt geschichtliche Erinnerung ist, daß schon Abraham von den Kanaanitern, unter denen er sich niedergelassen hatte, als הָעִבְרִי bezeichnet worden ist (1 Mos. 14, 13.), und zwar al ὁ περάτης (LXX.), als der Jenseitige, weil er von jenseit (עֵבֶר) des Stromes, des Euphrats, eingewandert war, und daß von ihm der Name auf das Volk übergegangen ist, welches als seine wahren Abkömmlinge betrachtet ward. Der Verfasser beruft sich auf 1 Mos. 10, 21., wo Sem bezeichnet wird als der Vater aller בְּנֵי עֵבֶר. Allein auch dort ist עֵבֶר höchst wahrscheinlich mit Jarchi, Clericus u. A. als Appellativum gemeint: alle Söhne des Jenseits = alle Völker jenseit des Stromes, so daß diese und somit auch die Nachkommen des

Abraham, die in diesem ihrem Stammvater von jenseit des Euphrats her eingewandert waren, als von dem Sem ausgegangen bezeichnet werden. Für den Ausdruck vergleiche den öfters vorkommenden כָּל־בְּנֵי קֶדֶם (Richt. 5, 12. u. a.). Daß in jener Stelle das עֵבֶר sollte als Personenname gemeint seyn, ist besonders deßhalb sehr unwahrscheinlich, weil, während auch bei dieser Erklärung der Zweck der Bemerkung doch nur der seyn könnte, bei der Aufführung der Nachkommen des Sem gleich am Anfange darauf hinzuweisen, daß auch die Hebräer ihn zum Stammvater hätten, die Genealogie zwar nachher den Eber als den Vater des Peleg und des Joktan bezeichnet, aber dann das Geschlecht des Peleg gar nicht weiter verfolgt, sondern nur das des Joktan, als des Stammvaters einer Anzahl arabischer Stämme; die Genealogie läßt daher überhaupt gar nicht hervortreten, daß Eber der Stammvater der Hebräer, der Israeliten, gewesen sey, als welchen der Verfasser derselben ihn doch gewiß würde aufgeführt haben, wenn er hier am Anfange die Bemerkung, Sem sey der Vater aller־בְּנֵי עֵבֶר, in dem angenommenen Sinne vorangeschickt hätte.

In den Betrachtungen über die hebräische Sprache und Schrift folgt der Verfasser hauptsächlich Hupfeld und eignet sich dessen Darstellung — besonders in seiner ausführlichen hebräischen Grammatik, welche leider scheint ein Fragment bleiben zu sollen, dessen erste fünf gedruckte Bogen wohl schon ein Jubiläum gefeiert haben — zum Theil wörtlich an. Ihm folgt er auch in der Ansicht über das Verhältniß der phönicischen und der Quadratschrift zu einander im Gebrauche der Juden, indem er annimmt, daß die erstere bei den Juden noch lange nach der Rückkehr aus dem Exil in ganz gewöhnlichem Gebrauche geblieben und erst später allmählich mit der Quadratschrift vertauscht sey, seit dem zweiten Jahrhunderte vor Christo, und zwar so, daß sie dieselbe — nicht von den Babyloniern, sondern — von den Syrern angenommen hätten, und die jüdische Ueberlieferung, welche die Umschreibung dem Esra zuschreibe, in keiner Weise glaubwürdig wäre. Allein in dieser Beziehung bin ich von jeher anderer Meinung gewesen und zweifle nicht, daß der jüdischen Ueberlieferung im Allgemeinen das Richtige zu Grunde liegt, daß nämlich 1) die semitische Urschrift sich schon lange vor dem babylonischen Exil

in zwei verschiedene Schriftarten entwickelt hatte, die eine bei den östlichen Aramäern herrschend, die andere im Westen; daß die letztere allmählich in die erstere übergegangen seyn sollte, ist durchaus nicht wahrscheinlich, und es scheint dieß auch der Verfasser nicht anzunehmen (S. 16.); 2) daß die Juden, welche früher den letzteren Schriftcharakter — denselben mit den Phöniciern und Samaritanern — hatten, im Exil mit der Sprache der Babylonier auch deren Schrift kennen lernten und sich zum gewöhnlichen Gebrauche aneigneten, welche von ihrem Ursprung für die Juden bei ihnen assyrische Schrift hieß; denn es läßt sich als sicher betrachten, daß dieses die Benennung אַשּׁוּרִית sagen will, wie es schon tr. Sanhedr. fol. 21, 1. heißt: quia ascendit cum iis ex Assyria, d. i. aus Babylonien; gewiß würden die Juden nicht später einen solchen Ursprung ihres heiligen Schriftcharakters behauptet haben, wenn derselbe nicht in der Wahrheit begründet war; 3) daß nach der Rückkehr der Juden in ihre Heimath mit der Wiederherstellung des Staates und des Gottesdienstes und bei der Sammlung des Kanons die älteren heiligen Bücher aus der phönicischen Schrift, worin sie geschrieben waren, in die den Juden jetzt viel geläufigere babylonische umgeschrieben sind, und zwar der Pentateuch ohne Zweifel durch den Esra, als er das Volk von Neuem feierlich auf das Gesetzbuch verpflichtete, wie denn die Bezeichnung desselben als eines fertigen Schreibers im Gesetze Mosis (s. besonders Esr. 7, 6. 11. 12. 21.) sich wohl auf eine derartige Thätigkeit mit bezog, die übrigen vorexilischen Bücher auch wohl meistens um dieselbe Zeit oder bei ihrer Aufnahme in den Kanon, während die spätern nachexilischen Schriften wohl von Anfang in dieser babylonischen Schrift geschrieben sind. — Die phönicische Schrift auf den makkabäischen Münzen kann für einen allgemeineren Gebrauch dieser Schrift unter den Juden der Zeit ebenso wenig beweisen, als die Anwendung der althebräischen Sprache auf denselben beweist, daß damals noch diese und nicht das Aramäische die unter den Juden herrschende Volkssprache war. Wohl aber gibt die Stelle Matth. 5, 18. einen nicht geringen Beweis für das damalige Herrschen der babylonischen Schrift, da nur in dieser, nicht aber in der phönicischen, das Jod der kleinste Buchstabe des Alphabets ist und gegen die andern Buchstaben dadurch

auch noch auf ganz andere Weise absticht, als etwa das Iota im griechischen Alphabet. — Uebrigens hätte der Inhalt von Cap. 3 — 5., von der hebräischen Schrift, Vocalisation und Accentuation, eigentlich mit in die Cap. 7. behandelte Geschichte der äußeren Gestalt des Textes gehört, wie auch der Verfasser selbst (S. 27.) andeutet. Dagegen sucht man in diesem Capitel nicht gerade die Eintheilung des alttestamentlichen Kanons in Gesetz, Propheten und Hagiographen u. s. w. (S. 30.), wobei der Verfasser es als unmöglich bezeichnet, zu entdecken, weßhalb die so verschiedenartigen Bücher der dritten Abtheilung zusammengestellt seyen, was sich doch, wie ich glaube, auf eine nicht unwahrscheinliche Weise erklärt, wenn man die geschichtlichen Andeutungen über die Entstehung des Kanons mit den Ergebnissen gründlicher Forschung über den Ursprung der einzelnen Bücher beachtet (siehe meine Bemerkungen in Schleiermacher's, de Wette's und Lücke's theol. Zeitschr. Thl. 3. S. 198 ff.). — Der „Geschichte des Textes selbst", Cap. 8., würde die Betrachtung der Zeugen für den Text — in den alten Uebersetzungen, den hebräischen Handschriften u. s. w. — wohl passender vorangehen, als erst darauf folgen. Was von dem Verfasser in diesem Capitel gegeben wird, ist kurz und andeutend, nicht gerade tiefer eindringend und Neues gebend, aber mitunter auch für Leser, die nicht schon mit den Sachen Bescheid wissen, nicht leicht verständlich und zur Belehrung hinreichend. So z. B. ist S. 39. 41. von den Ittur Sopherim und den Tikkun Sopherim die Rede, ohne daß der Leser eigentlich erfährt, was es damit für eine Bewandtniß hat. Nach meiner Meinung werden diese masorethischen Bemerkungen, besonders die Tikkun Sopherim, gewöhnlich zu wenig beachtet und auch nicht richtig beurtheilt, wenn man z. B. annimmt, daß das als Tikkun Sopherim Bezeichnete in Aenderungen falscher Lesarten einzelner Handschriften nach andern correcteren Handschriften bestehe, und dabei selbst ohne Weiteres voraussetzt, daß dasselbe die richtige Lesart gebe. Vielmehr werden wir theils durch die Bemerkungen der Masorethen, theils durch die innere Beschaffenheit mancher Lesarten, welche als durch die Tikkun Sopherim beseitigt bezeichnet werden, in Vergleich mit den durch dieselben eingeführten und jetzt noch im Texte befindlichen, ver-

anlaßt, die Sache so anzusehen, daß an diesen Stellen früher wirklich allgemein oder wenigstens in den meisten und gewöhnlichen Handschriften andere Lesarten vorhanden waren, welche, weil sie in irgend einer Beziehung etwas Anstößiges oder Bedenkliches darboten, die Sopherim zu ändern sich berechtigt erachteten. Da ist denn aber diese als geändert bezeichnete frühere Lesart in kritischer Beziehung immer sehr zu beachten, und wenigstens in manchen Fällen läßt sich auch wirklich mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß sie die ursprüngliche Lesart ist, wie z. B. 1 Mos. 18, 22: „und Jehova stand noch vor Abraham“ (statt der jetzigen: „und Abraham stand noch vor Jehova“), und Habak. 1, 12: „Du (o Gott) stirbst nicht (לֹא תָמוּת“, statt der jetzigen: wir sterben nicht, לֹא נָמוּת). — Die Betrachtungen über die alten Uebersetzungen (Cap. 11—21. S. 47—88.) enthalten nicht gerade ganz selbständige Untersuchungen über die einzelnen, aber mit redlichem Fleiße hat der Verfasser die Ergebnisse besonders der neueren und neuesten Untersuchungen — hauptsächlich deutscher Gelehrten — mitgetheilt und mit eigenem Urtheile hinsichtlich des Haltbaren und des Nichthaltbaren darin begleitet. —

Bei der Betrachtung der kritischen Conjectur und ihrer Berechtigung zur Herstellung des Textes macht der Verfasser (S. 109 f.) mit Recht bemerklich, wie bei den unleugbaren Widersprüchen, welche die alttestamentlichen Bücher, namentlich die geschichtlichen, hin und wieder darbieten, solche Ausleger, welche der strengsten Inspirationslehre ergeben sind und eine absolute Irrthumslosigkeit der heiligen Schriftsteller auch selbst in äußerlichen Dingen annehmen, leicht geneigt seyn müssen, spätere Corruptionen der einen Stelle anzunehmen und für deren Herstellung zu Conjecturen ihre Zuflucht zu nehmen; er selbst bezeichnet es als möglich, ja als sehr wahrscheinlich, daß die Schriftsteller in untergeordneten Dingen nicht irrthumslos gewesen seyen und daher solche Widersprüche theilweise von ihnen selbst herrühren, worüber er im zweiten Theile sich weiter verbreitet; doch will er die Berechtigung der kritischen Conjectur nicht durchaus in Abrede stellen.

Umsichtig und beifallswerth sind die kurzen Regeln, welche der Verfasser (S. 112.) für die Abwägung und Anwendung der

kritischen Hülfsmittel in ihrem Verhältniß zu einander aus seinem Biblical criticism mittheilt.

Ausführlich behandelt der Verfasser in den letzten Capiteln die alttestamentlichen Citate im neuen Testamente. In der Vorrede (Seite IV.) bemerkt er, daß dieser Gegenstand zur Kritik und zur Hermeneutik gehöre; er denke aber, daß das hier Gegebene bedeutend besser sey als der entsprechende Theil seiner Sacred hermeneutics. Er gibt hier zuerst (Cap. 28. S. 113—174.) eine vollständige Liste der einzelnen Citate, und zwar so, daß er neben den neutestamentlichen Stellen (nach der größern lachmann'schen Ausgabe mit der kirchlichen englischen Uebersetzung) die alttestamentlichen Stellen sowohl im hebräischen Original (ebenfalls mit der kirchlichen englischen Uebersetzung), als nach der Septuaginta (nach dem tischendorf'schen Texte mit der englischen Uebersetzung von Brenton, London, 1844) vollständig hat abdrucken lassen, hin und wieder mit untergesetzten Anmerkungen über das Verhältniß einzelner Citate zum hebräischen Texte oder zur LXX. Die einzelnen Stellen sind ganz nach der Reihenfolge der neutestamentlichen Bücher behandelt, in denen die Citate sich finden, und daher z. B. in den drei ersten Evangelien dasselbe Citat öfters mehrfach, bei jedem einzelnen derselben. Angemessener wäre es meines Erachtens gewesen, wenn der Verfasser hier die Citate, welche alle drei Synoptiker oder auch nur zwei derselben mit einander gemein haben, in Verbindung mit einander behandelt hätte, und gesondert davon diejenigen, welche sich nur bei einem derselben finden, besonders bei Matthäus, und einige wenige bei Lukas. Es würde dabei besser hervortreten, wie die drei Evangelisten in der Beziehung sich zu einander verhalten, und besonders wie beim Matthäus das Verhältniß in solchen Stellen ist, welche er mit den beiden anderen Evangelisten gemein hat, und in den meisten solcher, die er allein hat, sowie, worin die in der Beziehung stattfindende Differenz begründet ist und was sich daraus über die Entstehung des Evangeliums schließen läßt (s. meine Beiträge zur Evangelienkritik, S. 57 f.; de Wette, Einleit. ins neue Testam. 5. Ausg. §. 97b. Anm. b.). Ebenso wäre es vielleicht lehrreicher gewesen, wenn der Verfasser bei einzelnen Schriftstellern, besonders bei Paulus, die Citate

gleich von vorn herein nach der Rücksicht geordnet hätte, ob bei ihnen bloß die Uebersetzung der LXX. — wenn auch auf freiere oder ungenauere Weise angeführt — zu Grunde liegt, oder zugleich eine theilweise Rücksichtnahme auf den hebräischen Text oder auch vielleicht bloß auf diesen stattfindet, wie nach diesem Gesichtspuncte die paulinischen Citationen — in Verhältniß zu denen des Hebräerbriefes — in meiner Einleitung in den Brief an die Hebräer (Seite 338 ff.) behandelt sind. Diese scheint dem Verfasser nicht bekannt gewesen zu seyn, und so nimmt er auch Cap. 30., wo er von den für alttestamentliche Aussprüche im neuen Testamente angewandten Citationsformeln handelt, keine Rücksicht auf die schon von D. Schulz und vollständiger und genauer von mir (a. a. O. S. 375 ff.) nachgewiesene Differenz, welche in der Beziehung zwischen dem Paulus und dem Hebräerbriefe stattfindet; sonst würde vielleicht, was der Verfasser in dem genannten Capitel gibt, einige Vervollständigung oder Modification erfahren haben. Doch ist auch, was der Verfasser hier gibt, beachtenswerth, wenn auch theilweise nicht haltbar, z. B. (S. 179.), daß es in der Verschiedenheit der ersten Leser — ob Heidenchristen oder Judenchristen — begründet sey, daß etwas als „von Gott gesagt, gesprochen", oder als „in der Schrift oder einer bestimmten Schrift enthalten" bezeichnet werde. — Schätzbare und umsichtige Bemerkungen finden sich auch in dem letzten Capitel (32.) „über die innere Beschaffenheit der Citationen", über das Verhältniß des ursprünglichen Sinnes der Schriftstellen zu dem Sinne, worin die neutestamentlichen Schriftsteller dieselben anführen, wenn gleich ich nicht gerade Alles in der hier vorliegenden Gestalt mir aneignen kann. Doch geht dieses aus dem Gebiete der „biblischen Kritik" eigentlich ganz heraus und würde passender in dem zweiten Theile Platz gefunden haben.

Dieser zweite Theil behandelt nämlich die biblische Hermeneutik, und zwar die alttestamentliche und die neutestamentliche gemeinschaftlich, was zu dem übrigen Inhalte des Bandes nicht ganz stimmt und was auch vielleicht besser anders eingerichtet wäre, worin aber, wie ich glaube, der Verfasser dem Vorgange Horne's in den früheren Ausgaben des Werkes gefolgt ist. Der Theil zerfällt in zwei Bücher, von denen das erste sich mit

den allgemeinen Grundsätzen der Auslegung — nämlich der heiligen Schrift — beschäftigt, das zweite mit der Specialauslegung der Schrift, der bildlichen Sprache derselben, der Metonymien, Metaphern, der Anthropopathien und Personificationen, der Allegorien, Parabeln, Sprichwörter, der poetischen Theile der Schrift, der Typen und Weissagungen, mit der doctrinellen und moralischen Auslegung u. s. w., wobei der Verfasser überall auf frühere Bearbeitungen Rücksicht genommen hat. Gegen die Angemessenheit der allgemeinen Eintheilung, wie gegen die Weise, wie Einzelnes behandelt ist, ließe sich wohl Manches einwenden, aber der Leser wird auch viel Lehrreiches finden. Ich muß mir indessen versagen, Einzelnes nach der einen oder der andern Seite hin hervorzuheben, und beschränke mich in der Beziehung auf zwei Puncte.

1) Wie schon im ersten Theile bei Besprechung der Berechtigung der kritischen Conjectur (S. 109., s. oben S. 353.), so findet der Verfasser auch hier (S. 372 f. in dem Capitel: „Limitations and cautions in the exegesis of the bible") Veranlassung, die Frage nach Widersprüchen in der Bibel zu berühren. Er macht geltend, daß, da die heiligen Schriftsteller nicht die Bestimmung gehabt hätten, Unterweisung über naturwissenschaftliche, geographische, chronologische und dergleichen Gegenstände zu ertheilen, ihre Inspiration sich auch auf solche Dinge nicht erstrecke, welche nicht religiöse und sittliche Wahrheiten beträfen, daß sich nicht zweifeln lasse, daß sich Widersprüche zwischen ihnen finden, auch zwischen den verschiedenen Evangelisten, z. B. in der verschiedenen chronologischen Stellung und Anordnung der Hauptbegebenheiten und der Reden; wenn diese nicht eine vollständige Kenntniß solcher Dinge besaßen, so dürfe auch nicht vorausgesetzt werden, daß sie eine vollkommen genaue Kenntniß hatten. Dabei verhehlt der Verfasser sich nicht die Schwierigkeit, hier die richtige Grenze zu ziehen; das liege in der Natur der Sache und in der Beschränkung der Erkenntniß des gefallenen Menschen überhaupt; doch werde ein redliches, ruhig, ernst und fleißig forschendes Gemüth nicht leicht in Verlegenheit seyn, die Unterscheidung auf die richtige Weise zu machen. — Weiter im Einzelnen bespricht der Verfasser diesen Gegenstand im 14. Cap.

des zweiten Buches (S. 503—556.), wo er die verschiedenen Stellen der Schrift behandelt, welche scheinbar oder wirklich geschichtliche Ungenauigkeiten oder Widersprüche darbieten, bei Vergleichung theils der alttestamentlichen Schriftsteller unter einander, theils der neutestamentlichen unter einander, theils der neutestamentlichen Schriftsteller mit den alttestamentlichen, theils der Angaben der Schrift mit denen heidnischer Schriftsteller. Der Verfasser macht hier gleich am Anfange (S. 504.) geltend, daß in der Behandlung religiöser oder sittlicher Wahrheiten zwischen den biblischen Schriftstellern nicht wirkliche Widersprüche vorkommen können, sondern nur scheinbare; aber er nimmt doch an, nicht bloß, daß die verschiedenen alttestamentlichen Schriftsteller nicht gleicher Erleuchtung vom heiligen Geiste theilhaftig geworden sind, sondern in verschiedenen Graden und dieses mit nach den verschiedenen Zeiten, zu denen sie lebten und an deren Eigenthümlichkeiten sie mit Theil nahmen, sondern auch, daß die verschiedenen Schriften sich durch ihren religiös-sittlichen Geist nicht unwesentlich von einander unterscheiden, wie namentlich die mosaischen Gesetze vom neuen Testamente durch ihren ganzen äußerlichen, knechtischen, ceremoniellen, fleischlichen Charakter (S. 505 f.). Bei der Betrachtung der einzelnen Stellen, welche geschichtliche Ungenauigkeiten oder Widersprüche darzubieten scheinen, geht der Verfasser in conservativem Sinne darauf aus, so viel wie möglich dieselben zu beseitigen, ohne der Schrift etwas zu vergeben, wie z. B. auch für die Schatzung des Quirinus (Luk. 2.) durch Billigung der von Hug u. A. befolgten Erklärung und für die Erwähnung des Theudas (Apostelgesch. 5, 36.) durch Annahme zweier verschiedenen Theudas, in manchen alttestamentlichen Stellen durch Annahme von Textfehlern u. dergl. Aber in nicht wenigen Fällen gibt er das Unzureichende oder Unwahrscheinliche solcher Erklärungen zu und erkennt es an oder bezeichnet es wenigstens als das Wahrscheinlichste, daß wirkliche Widersprüche stattfinden, daß die verschiedenen Schriftsteller verschiedenen Ueberlieferungen folgen, so auch wohl bei Angaben des neuen Testamentes andere Traditionen zu Grunde liegen, als die alttestamentlichen Schriften darbieten. Auch wo Jemand mit dem Urtheile des Verfassers nicht übereinstimmen oder dasselbe nicht hinreichend begründet

finden sollte, wird er demselben das Zeugniß eines umsichtigen, redlichen, wahrheitsliebenden Forschers nicht versagen.

2) In dem 10. Cap. des zweiten Buches: „über Auslegung der Weissagung", legt D. Davidson den Charakter der biblischen Prophetie auf richtige, umsichtige Weise dar und bestreitet namentlich (S. 451 ff.) auf treffende Weise die Hengstenberg'sche Ansicht über den ekstatischen Gemüthszustand der Propheten beim Empfangen und Verkündigen ihrer Weissagungen. Mit Recht bemerkt er, daß die Propheten gar wohl das für sie Gegenwärtige von dem Zukünftigen, wie von dem Vergangenen unterscheiden. — Doch werden wir sehen, daß der Verfasser selbst später — bei der Untersuchung über den letzten Theil des Jesaia (S. 854.) — diesen Gesichtspunct nicht festgehalten hat. — Was S. 454 f. über die Ermittelung des geschichtlichen Horizontes der Weissagungen und der Zeit der Abfassung derselben bemerkt wird, ist nicht unrichtig, doch wird nicht bestimmt genug geltend gemacht, wie gerade die Beachtung des geschichtlichen Horizontes, der Verhältnisse, von welchen der Prophet umgeben erscheint, die er als gegeben und bekannt voraussetzt, der bei weitem sicherste Weg ist, um das Zeitalter eines Propheten und seiner einzelnen Aussprüche, wo dieses nicht durch äußere Zeugnisse hinreichend feststeht, so weit wie möglich zu ermitteln (s. theol. Stud. u. Krit. 1852. 2. H. S. 251 ff.).

Für die Einleitung in das alte Testament und die Apokryphen, nämlich die Untersuchungen über die einzelnen Bücher, waren dem Verfasser in diesem Werke 250 Seiten bewilligt; er hat jedoch fast das Doppelte gebraucht, um nur das Nothwendige zu geben, und beabsichtigt, ein größeres selbständiges Werk in vier Bänden über alttestamentliche Einleitung herauszugeben. Doch ist schon das hier Gegebene hinreichend, um des Verfassers Ansichten und Urtheile, so wie seine Verfahrungsweise in seinen kritischen Untersuchungen kennen zu lernen. Auch hier erscheint er als ein fleißiger und gewissenhafter Forscher mit scharfsinnigem Urtheile. Ueberall berücksichtigt er die Arbeiten seiner Vorgänger, so weit sie ihm bekannt waren, namentlich auch der neueren deutschen Theologen und Kritiker, und in der Beurtheilung ihrer verschiedenen Ansichten entwickelt sich meistens sein

eigenes Urtheil. Seine Ausführungen und Argumentationen werden vielleicht vielfach englischen Lesern weniger verständlich seyn, als deutschen, wiefern jene mit den berücksichtigten Untersuchungen deutscher Gelehrten nicht so bekannt sind, zumal das Werk überhaupt (Vorrede, S. V.) nicht ausschließlich für Gelehrte bestimmt ist, sondern für einsichtige Bibelforscher überhaupt, und daher einen mittleren — halb populären und halb gelehrten — Charakter an sich tragen soll.

Der Verfasser nimmt, wie er selbst in der Vorrede andeutet, ganz besondere Rücksicht auf Keil's alttestamentliche Einleitung, als das neueste Werk auf diesem Gebiete, so wenig er mit demselben zufrieden ist. Er bezeichnet es als ein Werk von reactionärem Charakter, durch welches die Kritik und Auslegung des alten Testamentes nicht gefördert werde, und welches, wie die Arbeiten von Hengstenberg und Hävernick, woran es sich überall anlehne, in so manchen Stücken vor einer unbefangenen Forschung nicht bestehen könne, so löblich auch für einen Theologen der conservative Sinn sey, jedoch nur, so weit er aus der Achtung für die Wahrheit hervorgehe. Der Verfasser selbst hat nichts weniger als Lust daran, niederzureißen. Vielmehr hält er die ältere traditionelle Ansicht in mehreren Fällen fest, wo es sich nach meinem Ermessen kaum rechtfertigen läßt. So namentlich in Beziehung auf den Jesaia und den Daniel.

Was das Buch Jesaia betrifft, so legt D. Davidson den geschichtlichen Abschnitt Cap. 36—39. und die letzte Redaction des Buches nicht dem Jesaia selbst bei, sondern einem späteren Sammler; den ersteren nicht wegen der Erwähnung der Ermordung des Sanherib (37, 38.), die nicht leicht vor dem Tode des Jesaia könne stattgefunden haben, auch wegen der Benennung der hebräischen Sprache als jüdisch (37, 11 13.); er meint, der Sammler des Buches Jesaia und der Verfasser der Bücher der Könige hätten beide den betreffenden Abschnitt aus der 2 Chron. 32, 32. citirten, in das „Buch der Könige von Juda und Israel" aufgenommenen Schrift des Jesaia herübergenommen; doch läßt die sorgfältige Vergleichung beider Texte es kaum zweifelhaft, daß der Sammler des Buches Jesaia jenen Abschnitt zunächst aus unseren Büchern der Könige genommen

hat. Die letzte Redaction des Buches aber glaubt er, auch abgesehen von diesem geschichtlichen Abschnitte, dem Jesaia nicht zuschreiben zu können wegen der Anordnung der Aussprüche und wegen der Beschaffenheit der Ueberschriften einzelner derselben (17, 1. 21, 1. 13. 22, 1.). Dagegen legt er die übrigen Bestandtheile des Buches und alle einzelnen Weissagungen in demselben, wie Keil, Hävernick, Hengstenberg u. A., dem Jesaia selbst bei, auch die drohenden wider Babel Capitel 13 f. (wobei er mit jenen Gelehrten auch Cap. 14, 24—27. mit dem Vorhergehenden zusammennimmt, als mit demselben einen Ausspruch bildend, das Unnatürlichste, was man sich denken kann, während schon Hieronymus und Luther das Richtige gesehen haben, daß jene vier Verse einen besondern Ausspruch bilden, in Beziehung auf ganz andere Verhältnisse als das Vorhergehende), und Cap. 21, 1—10., so wie Capp. 23. 24—27. 34—35. und den ganzen letzten Theil, Cap. 40—66. Mit der Betrachtung dieser letzteren Aussprüche beschäftigt sich der Verfasser ausführlich (S. 849—866.) und sucht sowohl die gegen den Jesaia beigebrachten Gründe zu widerlegen, wobei er namentlich die von Knobel angeführten vollständig aufführt, als auch positive Gründe für denselben geltend zu machen. Doch gibt der Verfasser hier nichts Neues, was sich nicht auch bei andern Vertheidigern der jesaianischen Abfassung dieses Theiles, wie namentlich bei den vorher genannten, findet, und zum Theil fast mit denselben Worten, und ich kann nicht leugnen, daß es mich sehr wundert, wie er selbst sich dadurch hat befriedigt finden können, selbst wenn er die hengstenberg'sche Ansicht von dem Gemüthszustande der Propheten bei der Weissagung ganz sich aneignete, wie er hier (S. 853 f.) zu thun scheint, obwohl er selbst diese früher bekämpft hat (s. oben S. 358.). — In der Deutung des Knechtes Jehova's in diesem Theile des Jesaia folgt der Verfasser der Ansicht des Prof. J. A. Alexander (zu Princeton), daß der Begriff sich auf den Messias beziehe, jedoch nicht auf dessen Person ausschließlich, sondern daß es zugleich ein Collectivbegriff sey und Israel, das Volk Gottes, bezeichne (S. 863 ff.). Hierin ist allerdings etwas Wahres, richtiger aber würde es so ausgedrückt seyn, daß es — und zwar durch diese

ganze Reihe von Weissagungen hindurch — ein collectiver, zum Theil fast abstracter Begriff sey, bezeichnend den wahren Verehrer Jehova's, das wahre Volk Gottes, vorgeführt in seiner bisherigen Schwachheit und Erniedrigung, in seinem — bisher vergeblichen — Arbeiten im Dienste seines Gottes, und prophetisch in seiner künftigen, nahe bevorstehenden Verherrlichung, wo es gerechtfertigt dastehen werde und die Aufgabe haben, sowohl die Masse des Volkes Israel zu vereinigen und zu seinem Gotte zurückzuführen, als auch die heidnischen Nationen zu erleuchten, was seine vollständige Erfüllung erst in der Person des Erlösers und im neuen Bunde finden sollte und konnte. — Noch bemerke ich, daß der Verfasser in Beziehung auf die Stelle Cap. 2, 2—4. mit manchen Auslegern der Meinung ist, daß Jesaia und Micha (Cap. 4, 1—3.) beide dieselbe von einem ältern Propheten (doch nicht vom Joel) entlehnt haben (S. 339. 331.). Allein bei Micha steht der Ausspruch in einem so angemessenen Zusammenhange, sowohl in Beziehung auf das Vorhergehende als auf das Folgende, daß sich gewiß mit der größten Wahrscheinlichkeit annehmen läßt, daß er bei ihm originell ist. Dagegen zweifle ich nicht, daß er die Stellung beim Jesaia nicht durch diesen Propheten selbst erhalten hat (schon chronologische Rücksicht spricht dagegen, aber nicht minder innere Gründe), sondern erst durch spätere Einschaltung.

Noch weniger befriedigend als die Behandlung des Jesaia ist die des Buches Daniel; sie ist nicht aus einem Gusse; mit zu großer Selbstverleugnung folgt der Verfasser in der Ausführung abwechselnd verschiedenen anderen (deutschen) Gelehrten, welche die Echtheit des Buches zu vertheidigen gesucht haben, am meisten Keil und Delitzsch (in Herzog's Realencyklopädie), und es fehlt daher gar sehr an eigener Entwickelung. Wie Herbst legt er dem Daniel eigentlich nur den zweiten Theil des Buches bei, nicht aber die Abfassung des ersten Theiles; einige der Landsleute des Daniel sollen die Weissagungen desselben zusammengestellt und einleitende Nachrichten hinsichtlich seiner Person vorangestellt haben, für welche Annahme er sich, wie Herbst, auf die Weise, wie Daniel Cap. 1, 19. 20. 6, 4. lobpreisend erwähnt werde, und auf das chronologische Versehen

Cap. 1, 1. beruft (S. 934 f. 906 f.). Wann diese Redaction des Buches geschehen sey, darüber erklärt D. Davidson sich nicht. Aber es stimmt eine solche Ansicht überhaupt nicht dazu, daß er S. 916. die Einheit des Verfassers des ganzen Buches behauptet und durch Anführung von Parallelstellen aus beiden Theilen (ganz nach Keil, S. 443.) zu belegen sucht. — Den durchaus geschichtlichen Charakter der erzählenden Abschnitte des Buches hält der Verfasser im Allgemeinen fest und sucht ihn gegen vorgebrachte Einwendungen zu rechtfertigen (S. 925 ff.), aber fast durchaus nur nach Keil und auf eine schlechterdings nicht befriedigende, vielmehr das wahre Gewicht der unleugbaren Schwierigkeiten nur verwischende Weise. Meinen — schon vor 37 Jahren erschienenen — Aufsatz über das Buch scheint der Verfasser nur aus Anführungen bei Anderen zu kennen. — Die in der Stellung des Buches im Kanon liegende Schwierigkeit glaubt er durch Hengstenberg u. A. nicht irgend befriedigend gelöst (S. 922.), dabei stellt er die Behauptung auf, daß die beiden ersten Theile des Kanons bereits beendigt waren, bevor die Sammlung des dritten Theiles überhaupt begann, was hinsichtlich der Psalmen entschieden falsch ist. Er selbst bekennt sein Unvermögen, die Stellung des Buches Daniel zu erklären, und ich glaube auch, daß sie bei Voraussetzung der Echtheit des Buches sich schlechterdings nicht begreifen läßt, so wenig wie das Stillschweigen des Jesus Sirach über die Person des Propheten, wovon der Verfasser meint, daß es von geringem Gewichte sey, da auch die zwölf kleinen Propheten ebenso gut ausgelassen seyen; so behauptet der Verfasser S. 923., ohne die Stelle Cap. 49, 10. nur zu erwähnen, welche (nach dem Vorgange von Bretschneider) Hengstenberg, Hävernick, Keil auf sehr willkürliche Weise für unecht erklären. — Hinsichtlich der Deutung der Visionen des Buches schließt der Verfasser sich im Allgemeinen ganz an Delitzsch an, nur nicht für Cap. 9, 25., wo er mit Recht sich gegen die von diesem Gelehrten gebilligte Annahme als eine durchaus unnatürliche erklärt, daß die sieben Wochen ganz ans Ende, nach den 63 Wochen, sollten zu setzen seyn, und daß in den beiden Hemistichen des Verses von zwei ganz verschiedenen Wiederherstellungen Jerusalems sollte die Rede seyn, in dem ersten von

der schließlichen durch den Messias, in dem zweiten von der vorläufigen nach dem Exil; er verwirft somit auch die Annahme, daß der V. 25a. genannte „gesalbte Fürst" der Messias seyn sollte, wenn es auch unsicher sey, wer zu verstehen sey. Nach meinem Ermessen kann kein Zweifel seyn, daß Cyrus gemeint ist, der Jes. 45, 1. als Gesalbter Jehova's bezeichnet wird, und der hier als eine besondere Periode beginnend hervorgehoben wird, wiefern er im ersten Jahre seiner Regierung (um nach Esra 1, 1., 2 Chron. 36, 22. das Wort Jehova's durch den Mund des Jeremia zu erfüllen) den Exulanten die Rückkehr in ihre Heimath erlaubte. Aber im Uebrigen stimmt der Verfasser — gegen die orthodoxe Erklärung — mit Delitzsch überein in der Deutung der vier Monarchien — der vierten nicht von der römischen, sondern von der griechischen (wobei er S. 916. andeutet, daß dieselbe vielleicht die römische vorbildlich mit umfasse), und zwar nicht bloß für Cap. 8., sondern auch für Cap. 7., so wie in der Deutung der zehn Hörner und namentlich in der des kleinen Hornes auf den Antiochus Epiphanes. Dann aber sollte der Verfasser anerkennen, und ebenso Delitzsch, daß in dem Inhalte und Ausgange dieser Visionen ein sehr bedeutender Grund gegen die Echtheit des Buches liegt; denn es hat doch gewiß etwas sehr Schwieriges, es sich vorstellig zu machen, daß ein erleuchteter Seher zur Zeit des babylonischen Exils sollte den Eintritt des messianischen Heiles bestimmt zu der von ihm vorausgeschauten Zeit des Druckes des Antiochus Epiphanes erwartet haben; denn so stände die Sache hier doch, und der Hauptpunct wird gar nicht berührt durch das, was der Verfasser S. 930. (nach Keil, Hengstenberg) zur Erklärung der großen Bestimmtheit der danielischen Weissagungen sagt; dagegen begreift es sich leicht, daß ein unter jenem Drucke selbst lebender treuer Knecht Jehova's die Hoffnung hegte, und mit steigender Zuversicht, es werde Gott dem Herrn gefallen, das schon von Jeremia und anderen älteren Propheten verheißene Heil jetzt nach dem Aufhören der gegenwärtigen Tyrannei eintreten zu lassen, wie ja auch ältere Propheten den Eintritt des messianischen Heiles an das Aufhören der ihnen gegenwärtigen Trübsal anknüpfen. Weiter kann ich hier ins Einzelne nicht eingehen.

Den letzten Theil des Sacharja (Cap. 9—14.) führt der Verfasser in der biblischen Kritik S. 10., wo er von der alttestamentlichen Sprache redet, ohne Weiteres mit unter den vorexilischen Schriften des goldenen Zeitalters auf (nach Hupfeld, Grammat. S. 10.). In dem Capitel, der Einleitung, wo er den Sacharja behandelt, spricht er, nachdem er die Gründe aufgeführt hat, welche für und welche gegen die Ansicht, daß dieser Theil ebenfalls dem nachexilischen Sacharja angehöre, angeführt werden, sich dahin aus, daß es schwer sey, zwischen diesen entgegengesetzten Ansichten zu entscheiden, since something depends on taste. Nach meiner Meinung dagegen gibt es auf dem Gebiete der höheren biblischen Kritik wenige Streitfragen, welche sich mit solcher Sicherheit entscheiden lassen, wie diese, nämlich dahin, daß diese Weissagungen nicht dem nachexilischen Sacharja oder dessen Zeitalter angehören, sondern einer früheren Zeit, und ich glaube, die Entscheidung dieser Frage im Allgemeinen und Besonderen durch meinen Aufsatz in den Studien und Kritiken 1852. 2. um ein nicht Unwesentliches gefördert zu haben. Der Verfasser scheint diesen Aufsatz nicht durch eigene Lesung gekannt zu haben. Doch überwiegen auch bei ihm die Gründe für einen andern und früheren Verfasser; nur nimmt er, wie Hitzig, für alle sechs Capitel einen und denselben Verfasser an, und zwar vermuthet er, daß der Verfasser des Ganzen der Jes. 8, 2. genannte Sacharja, Sohn des Berechja, sey, und daß die Verwechselung dieses Zeitgenossen des Jesaia mit dem nachexilischen Sacharja, dem Verfasser des ersten Theiles des Buches, Veranlassung gegeben habe, Cap. 1, 1. 7. die Worte „Sohn des Berechja" einzuschalten, wodurch der letztere als ein Enkel des Iddo erscheint, während er Esr. 5, 1. 6, 14. ein Sohn des Iddo genannt wird, welche Vermuthung bekanntlich schon Bertholdt aufgestellt hat, jedoch mit Recht nur für die erstere Hälfte (Cap. 9—11.), während die Aussprüche der zweiten Hälfte (Cap. 12—14.) in eine spätere Zeit, die des Jeremia, zu setzen sind (s. meinen Aufsatz a. a. O.). Ob dieser letztere Prophet Uria ist (Jerem. 26, 20 ff.), wie Bunsen scharfsinnig vermuthet (Gott in d. Gesch. I. S. 451 ff.), lasse ich dahingestellt seyn.

Als den Zweck des Buches Jonas betrachtet der Verfasser

mit Recht nicht einen geschichtlichen, sondern, wie auch sogar Hengstenberg in der zweiten Auflage seiner Christologie (Theil 1. Seite 467 ff.), reinen didaktischen, und zwar den, der beschränkten Vorstellung des jüdischen Volkes hinsichtlich der Heiden, die sie als Gegenstände des göttlichen Zornes ansahen, entgegenzutreten; gegen die Annahme eines rein geschichtlichen Charakters des Buches führt er hinreichende Gründe an, ohne daß er leugnet, daß dasselbe eine geschichtliche Grundlage habe. Die Abfassung setzt er um die Zeit des babylonischen Exils. Das ist auch wohl richtig, nur fällt sie wohl erst in die letzte Zeit dieser Periode und in den Anfang des persischen Zeitalters, und dachte der Verfasser, wie Jäger meint, bei Ninive zunächst an Babel und hatte solche seiner Volksgenossen vor Augen, welche sich nicht darin finden konnten, daß diese feindliche Stadt auch bei der Einnahme durch den Cyrus nicht alsbald zerstört ward.

Ueber den erhabenen sittlich-religiösen Geist dieses Buches siehe Stud. u. Krit. 1853. 2. S. 315 f. Dieser didaktische Charakter des Buches, der unverkennbar die Hauptsache ist, wird zu wenig oder so gut wie gar nicht von Bunsen geltend gemacht in s. Gott in d. Gesch. Bd. 1. S. 349 f., welchem verehrten Freunde ich auch nicht beistimmen kann, wenn er das Lied Cap. 2, 3—10. für ein echtes Lied des Propheten Jonas hält, das derselbe bei einer Errettung aus der See gedichtet habe, und meint, daß dieses Lied durch Mißverstand Veranlassung gegeben habe, die Geschichte des Jonas so zu gestalten, wie sie hier vorliegt, und dann versucht, auf dem Grunde dieses Psalms das wirklich Thatsächliche herzustellen.

Beim Jeremia leitet der Verfasser die zahlreichen Abweichungen der LXX. vom hebräisch-masorethischen Texte im Allgemeinen nicht von der Willkür oder Nachlässigkeit der Uebersetzer ab, sondern von einer abweichenden Recension des hebräischen Textes, welche sie vor sich gehabt, wiewohl er anderswo (S. 876 f.) auch wieder ausspricht, daß die Uebersetzer willkürlich mit dem Texte umgegangen seyen. Dabei betrachtet er weder die masorethische, noch die alexandrinische Gestaltung des Textes als die durchaus ursprüngliche, sondern findet das Ursprüngliche bald in der einen, bald in der andern, wobei er sich im Einzelnen fast

ganz an de Wette anschließt, obwohl er sich im Allgemeinen dahin ausspricht, daß überwiegend doch der masorethische Text das Ursprüngliche bewahrt habe. Hier ist meine Ansicht durchaus abweichend. Schon längst bin ich durch genauere Untersuchung des Gegenstandes zu der entschiedenen Ueberzeugung gekommen, daß der der griechischen Uebersetzung zu Grunde liegende Text — nicht gerade in allen einzelnen Fällen, aber im Allgemeinen und Wesentlichen — der ältere ursprüngliche ist, sowohl was die Reihenfolge der verschiedenen Theile und Aussprüche betrifft, als auch die Gestaltung der einzelnen Stücke, daß das Buch in dieser Gestalt ursprünglich in Aegypten redigirt und ausgegeben ist, sey es durch den Jeremia selbst, mit Zuziehung des Baruch, wo dann wohl durch den letzteren der Anhang (Cap. 52.) erst später, nach dem Tode des Propheten, hinzugefügt wäre, oder zugleich mit diesem Anhange nach dem Tode des Jeremia durch den Baruch, daß das Buch aber bald nach seiner Veröffentlichung auch nach Babylonien zu den dortigen Juden gekommen ist und durch die dortigen Schriftgelehrten sehr zeitig die Ueberarbeitung erfahren hat, worin es jetzt im hebräischen Kanon uns vorliegt und worin es in diesen von Anfang an ist aufgenommen worden. Stellen, die LXX. fehlen und dem Texte des Propheten ursprünglich auch ohne Zweifel nicht angehört haben, sind z. B. Cap. 29, 16—20. (wodurch unverkennbar der Zusammenhang in dem Briefe gestört wird, während V. 21. sich sehr passend an V. 15. anschließt); Cap. 33, 14 — 26. (hätte diese Stelle der Weissagung Cap. 33. schon ursprünglich angehört, so würde bei ihrem Inhalte sich schlechterdings nicht begreifen lassen, wie sie durch spätere Abschreiber sollte ausgelassen oder ausgeworfen seyn); Cap. 39, 4—13. (eine sehr ungeschickte und den Zusammenhang störende Einschaltung, im Wesentlichen aus Cap. 52, 7—12., wodurch in die Erzählung eine große Unklarheit und Ungenauigkeit hineinkommt, während V. 14. sehr gut mit V. 3. zusammenhängt); Cap. 52, 28—30., und kürzere Stellen Cap. 8, 10b—12. (Einschaltung aus Cap. 6, 13—15.), Cap. 10, 6—8. 10., Cap. 27, 19—22. u. a.; ferner Cap. 30, 17b. (wo Zion im masorethischen Texte spätere Glosse ist, und zwar falsche, aus einer unrichtigen Beziehung der Stelle auf Juda und Jerusalem hervorgegangen, wäh-

rend die Weissagung sich von Cap. 30, 1. bis Cap. 31, 22. auf die Erlösung der Ephraimiten bezieht); Cap. 25, 26 b. (das nach dem Zusammenhange unpassende Glied: „und der König von Scheschach soll nach ihnen trinken"); Cap. 51, 41. das Wort Scheschach, d. i. Babel; ferner ib. V. 1. die Umänderung von יֹשְׁבֵי כַשְׂדִּים (LXX.: τοὺς κατοικοῦντας Χαλδαίους, wie für jene hebräischen Worte ib. V. 35.) in יֹשְׁבֵי לֵב קָמָי, so daß also diese Bezeichnungen des Königs von Babel und der Chaldäer per athbasch nicht dem Propheten selbst angehören, sondern den alten jüdischen Schriftgelehrten in Babylonien. Ferner Cap. 25, 13. die Einschaltung des כָּל־ vor דִּבְרֵי, und V. 14. der Partikel כִּי, von der falschen Voraussetzung aus, daß V. 13. die Worte: אֲשֶׁר נִבָּא יִרְמְיָהוּ עַל־הַגּוֹיִם (LXX.: ἃ ἐπροφήτευσεν Ἱερεμίας ἐπὶ τὰ ἔθνη), mit zum Contexte der vorhergehenden Rede gehören, während sie, wie richtig Movers erkannt hat, vom Propheten oder ursprünglichen Sammler ohne Zweifel als Ueberschrift für die folgenden Aussprüche gemeint sind, indem ursprünglich, wie in der LXX., sich hieran die Sammlung der Aussprüche wider fremde Völker anschloß, welche der masorethische Text Cap. 46—51. hat, und zwar ursprünglich auch die einzelnen ohne Zweifel in der Reihenfolge, worin die LXX. sie haben. Doch darf ich hier nicht weiter ins Einzelne eingehen und will nur noch bemerken, daß ich (anders als D. Davidson) den chaldäischen Vers Cap. 10, 11., den beide Texte haben, für echt halte. Der Ausspruch, worin derselbe steht, Cap. 10, 1—16., fällt wahrscheinlich bald nach der Wegführung des Jojachim und ist gerichtet an die deportirten Juden, die ermahnt werden, sich nicht an den Weg der Heiden zu gewöhnen, noch an ihrem Götzendienste Theil zu nehmen, vielmehr „so zu ihnen zu sprechen (zu den heidnischen Babyloniern): die Götter, welche Himmel und Erde nicht gemacht haben, werden verschwinden von dieser Erde und hinweg unter diesem Himmel". Noch weniger ist Veranlassung, diesen Vers mit Movers, de Wette, Hitzig erst in spätere Zeit, nach der Zerstörung Jerusalems, zu setzen und einem andern im Exil selbst lebenden Propheten beizulegen.

Eine recht gründliche und umsichtige Behandlung hat das Buch Hiob erfahren (Cap. 12.), in den Untersuchungen sowohl

über den Zweck desselben, als über sein Zeitalter, und in der am Schlusse gegebenen Erklärung der Stelle Cap. 19, 25—29., wo noch bestimmt hätte darauf hingewiesen werden können, wie es an sich nicht wahrscheinlich ist, daß der Dichter sollte den Hiob hier eine andere Hoffnung und Zuversicht haben aussprechen lassen, als welche er nachher sich erfüllen läßt; vergl. auch Cap. 42, 5. mit Cap. 19, 27. — Aber im entschiedensten Gegensatze befinde ich mich mit D. Davidson, wenn er, wie wieder mehrere auch der neuesten deutschen Ausleger und Kritiker und auch Bunsen (Gott in der Geschichte, Bd. 1. S. 477 ff.), die Reden des Elihu als einen ursprünglichen Bestandtheil des Buches betrachtet. Ich bin entschieden vom Gegentheile überzeugt, wesentlich aus denselben Gründen, welche auch schon von anderen Gelehrten geltend gemacht sind, welche D. Davidson anführt und zu widerlegen sucht (S. 722 ff.), aber dieses schwerlich auf überzeugende Weise. Ich begreife nicht, wie er — wie Stickel, Schlottmann, Hahn, Keil u. A. — die Nichterwähnung des Elihu im Prolog auf gleiche Linie damit stellen kann, daß auch Jehova dort nicht genannt wird. Das Erscheinen Jehova's brauchte natürlich und konnte schicklicherweise erst da erwähnt werden, wo er wirklich auftritt, den Streit zu schlichten, ihn auf seine Wahrheit zurückzuführen; für einen israelitischen Dichter und für israelitische Leser war schlechterdings keine Veranlassung, vorher ausdrücklich zu bemerken, daß Jehova, der Allgegenwärtige und Allwissende, den Streitreden des Hiob und seiner drei Freunde unsichtbar beigewohnt habe. Ganz anders steht es mit dem Elihu, dessen frühere Nichterwähnung nur dann erklärlich wäre, wenn er erst später, wo er seine Reden beginnt, hinzugekommen wäre. Allein er macht sich ja ausdrücklich als Einen bemerklich, der die bisherigen Wechselreden schon mit angehört hatte, der also von Anfang an mit zugegen gewesen war. Da würde aber der Dichter gewiß nicht unterlassen haben, seine Anwesenheit oder Ankunft auch schon früher, mit der Ankunft der drei anderen Freunde zugleich, zu erwähnen. Daß seine Stellung als eine etwas andere erscheint, als die der drei Anderen (S. 722), kann dabei gar nicht in Betracht kommen; der allgemeine Charakter ist ja auch derselbe, daß er den Hiob bekämpft und zurechtzuweisen sucht.

Nicht minder unbegreiflich aber erscheint das Stillschweigen des Epilogs. Denn da hier berichtet wird, daß Jehova den Eliphas und dessen beiden Gefährten wegen der Verkehrtheit ihrer Reden über Ihn, im Gegensatze gegen die des Hiob, gescholten und ihnen eine Buße auferlegt habe, so würden wir durchaus erwarten, daß hier auch über den Elihu und dessen Reden ein Urtheil Jehova's angedeutet wäre, wenn dieselben dem Werke schon ursprünglich angehört hätten. Denn es ist doch in der That nichts gesagt, wenn der Verfasser (a. a. O.) — wie Keil und dieser nach dem Vorgange Schlottmann's — sagt, Elihu habe nicht getadelt werden können, weil er die Wahrheit geredet, und eine lobende Empfehlung würde gegen die antike Einfachheit des Buches verstoßen haben. Ist es überhaupt natürlich und irgend wahrscheinlich, daß der Dichter sollte die Leser ganz im Unklaren darüber gelassen haben, wie er diesen Redner und seine Reden im Verhältnisse zu dem, was er als Wahrheit geltend machen will, wolle angesehen wissen? Dazu ist aber dieses zu beachten. Bunsen (S. 481) gibt zu, daß die Reden des Elihu allerdings ein stark rhetorisches Gepräge haben; er meint aber, das sey nicht unpassend zu dem Charakter eines hochbegabten jüngeren Mannes der späteren Zeit, welcher in einem kunstreichen Werke auftrete. Allein die Sache steht doch etwas anders. Elihu tritt in Beziehung auf seine Person in so ruhmrediger Weise auf, z. B. 32, 6 ff. 18. 36, 3. u. a., so abweichend von der einfachen Weise, wie die anderen Redner sich einführen und von sich reden, daß bei Voraussetzung der Einerleiheit des Schriftstellers allerdings sich die Vermuthung aufdrängen würde, der Dichter habe mit absichtlicher Kunst jenen als einen eitlen, sich spreizenden, innerlich leeren Thoren darstellen wollen, wie auch Eichhorn, Umbreit u. A., auf gewisse Weise auch Hahn es angesehen haben. Allein eine solche Annahme erlaubt der innere didaktische Gehalt dieser Reden durchaus nicht, wie das auch mit anderen Auslegern D. Davidson (S. 716) und Bunsen mit Recht anerkennen. Unverkennbar betrachtet der Verfasser dieser Reden die Gedanken, welche er den Elihu aussprechen läßt, als Wahrheiten, welche die richtige Ansicht hinsichtlich der vorliegenden Streitfrage geben, wie sie denn in der That auch manches

Richtige und Treffende enthalten. Da läßt sich denn die erstere formelle Eigenschaft dieser Reden nur ansehen als in der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit und dem besonderen Geschmacke des Verfassers derselben begründet, und wir werden dadurch durchaus veranlaßt, an einen anderen Schriftsteller zu denken, als den ursprünglichen Verfasser des Buches, der in dieser Beziehung einen viel einfacheren Sinn und gesunderen Geschmack kund gibt, natürlich an einen späteren — wohl erst nach dem Exil lebenden — Schriftsteller. Die anderen Gründe, welche mit Recht hierfür angeführt werden, will ich hier nicht weiter berühren. Der Zweck aber des Verfassers dieser Reden ist kein anderer, als der, didaktisch darzulegen, wie nach seiner Ueberzeugung der Mensch die von Gott gesandten Leiden anzusehen und sich überhaupt gegen Gottes Führungen zu stellen habe, und somit gewisse ihm am Herzen liegende Wahrheiten geltend zu machen, welche ihm in dem bisherigen Buche, wie er dasselbe vorfand, nicht gehörig schienen hervorgehoben zu seyn, indem er vielleicht auch befürchtete, die Weise, wie im Epilog Hiob von Gott gelobt und seine Freunde gestraft wurden, möchte sittlich nachtheilig wirken, wenn nicht den zum Theil sehr anstößigen Behauptungen des Hiob noch außer der Erscheinung Jehova's auf andere Weise begegnet sey, als in den Reden des Eliphas, Bildad und Zophar; er wollte in diesen Reden des Elihu darlegen, wie nach seiner Meinung solche Behauptungen, wie die des Hiob, zurückzuweisen seyen. Dadurch hat denn das Buch auch in der That eine werthvolle Zugabe erhalten, wenn auch an innerer Einheit verloren.

Bei den Psalmen betrachtet D. Davidson die Angaben der Ueberschriften über Verfasser und Veranlassung als nicht von den Verfassern herrührend, sondern, wenigstens bei weitem die meisten, als später vorgesetzt, theils von den Sammlern des Buches, theils früher, theils auch noch später. Er beruft sich dafür auf das dem Inhalte nicht Entsprechende mancher dieser Ueberschriften und auf die Abweichungen der LXX. und der Peschito. Daß manche dieser Angaben unrichtig sind und daher nicht von den Dichtern selbst vorgesetzt seyn können, darüber kann auch bei unbefangener Betrachtung kein Zweifel seyn. Aber für beachtenswerth halte ich dieselben doch immer und glaube, daß auch nicht

unbedeutende Gründe dafür sprechen, daß manche derselben wirklich von den Dichtern selbst herrühren, oder aus der nächsten Zeit nach ihrer Abfassung, und daß sie vorgesetzt sind bei der Ausgabe entweder der einzelnen Lieder oder kleinerer Sammlungen von Liedern, welche von den Urhebern unserer Sammlung benutzt sind, so z. B. bei Ps. 7. 60. Auch bei Ps. 51. zweifle ich nicht — gegen den Verfasser, S. 747. 282. —, daß er wirklich vom David gedichtet ist bei der in der Ueberschrift gegebenen Veranlassung, und daß nur die beiden letzten Verse später hinzugefügt sind, zur Zeit des babylonischen Exils, wo die Juden das vom David bei persönlicher Veranlassung gedichtete Lied auf den dermaligen Zustand des Volkes anwandten, als allgemeinen Bußpsalm. Aehnlich verhält es sich meines Erachtens bei Ps. 69. mit V. 36. 37., bei Ps. 25. mit V. 22., vielleicht auch bei Ps. 131. mit V. 4. Ueberhaupt sind auf dem gleichen Wege — aus dem Gebrauche, den das Volk in späterer Zeit, während des Exils und nach der Rückkehr aus dem Exile, mit älteren, bei einer besonderen Veranlassung gedichteten Liedern vorgenommen hat, um sie auf seine damaligen Verhältnisse anzuwenden — manche Erscheinungen in unserer Sammlung zu erklären, ähnlich wie bei unseren Gesangbüchern. — Mit Recht erklärt sich der Verfasser gegen die Annahme makkabäischer Psalmen in unserer Sammlung, S. 749 f. Was ich vor bereits 35 Jahren ausgesprochen habe (theol. Zeitschr. von Schleiermacher rc. Heft 3. S. 199 ff.), habe ich fortwährend festgehalten, daß unser Psalter gleichzeitig mit der zweiten Abtheilung des Kanons seine Abschließung und kanonische Geltung erhalten hat, durch den Nehemia (2 Makk. 2, 13.), und daß sich darin kein einziges Lied findet, welches einer späteren Zeit als der des Nehemia angehört (vergl. auch Bunsen a. a. O. S. 463). Ich billige ganz den Aufsatz von Ewald »über das Suchen und Finden sogenannter makkabäischer Psalmen« (Jahrb. der bibl. Wissensch. VI. 1853 u. 1854, S. 20—32.) und habe auch schon lange vor dessen Erscheinen das Moment erkannt, welches die Vergleichung von 1 Chron. 16, 36. und Ps. 106, 48. darbietet, nämlich die Erscheinung, daß dieser Vers, welcher im Psalter anerkannt nicht mit zu dem vorhergehenden Liede selbst gehört, sondern nur die am Ende der einzel-

nen Bücher gewöhnliche Schluß-Doxologie für das vierte Buch bildet und ohne Zweifel erst bei der Vollendung der Psalmen-Sammlung und der Eintheilung derselben in fünf Bücher hinzugefügt ist, in der Chronik in dem aus Ps. 105. 96. 106. zusammengesetzten angeblich davidischen Liede (1 Chron. 16, 8—36.) aus Ps. 106. in unmittelbarem Zusammenhange mit V. 47. (Chron. V. 35.) auch mit aufgenommen ist. Das dient zum Beweise, daß der Zusammensetzer jenes Liedes in der Chronik, der wahrscheinlich der Verfasser der Chronik selbst ist, diesen Vers am Schlusse des Psalmes schon vorgefunden, daß er also dieses Lied schon in der Psalm-Sammlung, wie dieselbe jetzt besteht, gekannt hat, was sich nicht würde begreifen lassen, wenn der Psalter auch makkabäische Lieder enthielte und also seine Vollendung, Abschließung und Eintheilung erst in oder nach dem makkabäischen Zeitalter erhalten hat, wohl aber, wenn dieselbe im Zeitalter des Nehemia stattgefunden hat. Als direct messianische — auf die Person des zukünftigen Erlösers gedichtete — Psalmen betrachtet der Verfasser Ps. 2. und 110., und zwar, wie es scheint, diese allein. Nach meiner — nicht a priori gefaßten, sondern rein auf exegetischer Betrachtung der einzelnen Psalmen beruhenden — Ueberzeugung gibt es solche Lieder in unserer Sammlung gar nicht; über jene beiden verweise ich auf meinen Commentar zu Hebr. 1, 5. 13. (S. 108 ff. 180 ff.). — Sehr umsichtig und beifallswerth sind des Verfassers Bemerkungen über den sittlichen Charakter der Psalmen im Verhältniß zur neutestamentlichen Moral (S. 758 ff.), obwohl es nicht fehlen kann, daß ihm das von gewissen Seiten Vorwürfe zuziehen wird, in England wohl noch mehr als in Deutschland.

Dasselbe Lob verdient die sehr besonnene und im Allgemeinen gründliche Behandlung der salomonischen Schriften, namentlich auch die umsichtige Begründung der Ansicht über das nicht allegorisch zu deutende Hohelied. Doch würde ein näheres Eingehen hierauf zu weit führen.

Weniger befriedigend ist dagegen die Behandlung des Pentateuchs; es fehlt ihr zu sehr an eigener fortschreitender Entwickelung. Der Verfasser legt meistens die Keil'sche Darstellung zu Grunde, so daß er diese in den einzelnen Behauptungen und

Argumenten, zum Theil vollständig, zum Theil zusammenziehend, anführt und dann sein Urtheil hinzufügt, theils billigend, theils verwerfend, aber vielfach das Eine wie das Andere ohne gehörige Begründung, in zu allgemeiner Haltung, ohne speciellen Beweis. So fehlt es seiner Darstellung auch vielfach an Klarheit, wenigstens für Leser, die nicht mit den bisher geführten Untersuchungen schon einigermaßen Bescheid wissen. Seine Ansicht über den Ursprung des Pentateuchs läßt sich im Allgemeinen auf folgende Puncte zurückführen: 1) daß der Pentateuch, wie er uns vorliegt, nicht von Moses verfaßt ist; dieses wird S. 618—621 mit hinreichend überzeugenden Gründen nachgewiesen; 2) daß Moses Antheil an der Abfassung des Pentateuchs habe, daß er nämlich — und darin trifft der Verfasser im Wesentlichen zusammen mit Delitzsch, besonders mit Kurtz in seiner Geschichte des alten Bundes, Bd. 2. (1855), S. 531 ff. — dasjenige geschrieben habe, wovon, wie er meint, der Pentateuch selbst ausdrücklich bezeuge, daß er von Moses geschrieben sey, wie namenlich das ganze Deuteronomium, mit Ausnahme des Schlusses, und den Kern der sinaitischen Gesetzgebung, 2 Mos. 20, 2—17. Cap. 21—23. (nach Cap. 24, 3 f. 7. und Kap. 34.), ferner ein Verzeichniß der Lagerstätten der Israeliten (nach 4 Mos. 33, 2.) und eine Monographie über die Kriege mit den Amalekitern, nach 2 Mos. 17, 14. Was die letztere Stelle betrifft, so verwirft er es (S. 613), wenn Hengstenberg — wie Rosenmüller, Hävernick u. A. — aus dem בַּסֵּפֶר mit dem Artikel folgern, daß ein größeres bekanntes Werk, wie der Pentateuch, gemeint seyn müsse, in welches diese Erzählung mit aufgenommen werden sollte. Daß dieses in der That nicht beweisend ist, dafür hätte er sich berufen können auf Stellen wie 1 Sam. 10, 25., Esth. 9, 32., Jerem. 32, 10., Hiob 19, 23., wo gerade dieselbe Formel כְּתֹב בַּסֵּפֶר auch von einem Aufschreiben in ein Buch überhaupt steht, nicht gerade in ein vorher schon angelegtes größeres Werk, abgesehen davon, daß der Artikel ja hierin überhaupt nur auf der Punctation beruht. — Die Stelle selbst macht allerdings wahrscheinlich, daß dem Schriftsteller eine von Moses herrührende oder wenigstens ihm beigelegte Schrift über die Besiegung der Amalekiter bekannt war; die ausdrückliche Hervorhe-

bung aber, daß dem Moses die Aufzeichnung dieses speciellen Ereignisses anbefohlen sey, würde wohl nicht geschehen seyn, wenn es so gemeint wäre, daß derselbe eine zusammenhängende Geschichte des ganzen Zuges der Israeliten durch die Wüste geschrieben und darin auch dieses mit aufgenommen hätte. Ebenso hätte hinsichtlich jenes Verzeichnisses der Lagerstätten bemerklich gemacht werden können, daß dasselbe als eine in sich abgeschlossene und ursprünglich ohne Zusammenhang mit einer ausführlicheren Geschichtserzählung über den Zug des Volkes abgefaßte Aufzeichnung erscheint, deren Verfasser selbst ihr in einer solchen wohl schwerlich die Stellung würde gegeben haben, welche sie im Pentateuche einnimmt, und daß, wenn dasselbe, wie allerdings sehr wahrscheinlich ist, von Moses niedergeschrieben ist, schon deßhalb nicht wahrscheinlich ist, daß derselbe die vorhergehende Geschichtserzählung sollte verfaßt haben, abgesehen davon, daß das Verzeichniß auch im letzten Theile, von Vers 45. an, in der Angabe der Stationen von dieser vorhergehenden fortlaufenden Erzählung, Cap. 21, 12 ff., Abweichungen darbietet. — Was aber die Gesetzgebung des Pentateuchs betrifft, so glaube ich in früheren Aufsätzen (in Rosenmüller's Repertor. Bd. 1. 1822 und Stud. und Krit. 1831. Heft 3.) nachgewiesen zu haben, was bis jetzt nicht widerlegt ist und sich nach meinem Ermessen auch nicht leicht möchte widerlegen lassen, daß gerade in den mittleren Büchern sich mancherlei findet, besonders an Gesetzen, was so gestaltet ist, daß es nur von Moses oder im mosaischen Zeitalter — nicht in späterer Zeit — verfaßt seyn kann. Das ist aber mit keinem der deuteronomischen Gesetze der Fall, die vielmehr zum Theil an und für sich und in Vergleich mit der Gesetzgebung der mittleren Bücher — entschieden das Gepräge einer bedeutend späteren Zeit an sich tragen, wofür sich treffliche Beiträge auch in der Schrift von Ed. Riehm (die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab. 1854) finden, welche Schrift D. Davidson nicht gekannt zu haben scheint, so wenig wie jene Aufsätze von mir.

3) Für das übrige Werk unterscheidet D. Davidson elohistische und jehovistische Elemente. Dabei nimmt er an, daß die Schrift des Elohisten — der bis zu dem Puncte 2 Mos. 6. sich der Benennung Elohim für Gott bedient — richtiger: sich der

Benennung Jehova enthalten — habe — die Grundschrift gebildet, daß aber der Jehovist wahrscheinlich nicht diese ergänzt und interpolirt, sondern ganz unabhängig von derselben eine besondere zusammenhängende Schrift verfaßt habe, wobei er mit Unrecht der Meinung zu seyn scheint, daß Hupfeld der Erste sey, der die Ansicht in dieser Gestalt vorgetragen habe; die Bestandtheile beider Schriften, meint er, ließen sich auch noch nach 2 Mos. 6., wo das Merkmal der verschiedenen Gottesbenennungen aufhöre, unterscheiden; die elohistische Schrift sey etwa zur Zeit des Josua verfaßt, die jehovistische etwa ein Jahrhundert später, im Zeitalter der Richter; was auf eine noch spätere Zeit führe, sey erst bei der Aufnahme in den Pentateuch hineingekommen oder geändert, dessen letzte Redaction in das Zeitalter des Saul oder des David falle. Aber für dieses Alles wird die genauere Entwickelung und Begründung vermißt. Der Verf. hat nicht nachzuweisen versucht, was leicht war, daß die elohistischen Elemente namentlich im ersten Theile der Genesis, wo sie sich am meisten unverändert erhalten haben, in einem solchen Verhältniß zu einander stehen, daß sich darnach in der That mit der größten Wahrscheinlichkeit annehmen läßt, daß sie ursprünglich Theile eines zusammenhängenden geschichtlichen Werkes waren, worin sich die jehovistischen Elemente noch nicht befanden, noch weniger, daß ein gleiches Verhältniß die jehovistischen Elemente zu einander darbieten, was auch in der That nicht der Fall ist, noch auch, bis wie weit beide Schriftsteller ihre Geschichtserzählung fortgeführt haben. Nach meiner Ueberzeugung lassen sich folgende Puncte als im höchsten Grade wahrscheinlich erweisen, worin auch mehrere der neueren deutschen Kritiker im Wesentlichen übereinstimmen: 1) daß schon der Elohist — und zwar wohl im Zeitalter des Saul — seine fortlaufende Geschichtserzählung — mit Benutzung der echt mosaischen Gesetzgebung und anderer alten Aufzeichnungen — von der Schöpfung der Welt bis zu der Besitznahme und Vertheilung des Landes Kanaan unter die Israeliten und dem Tode des Josua fortgeführt hat, so daß schon sein Werk sehr bedeutende Bestandtheile und der Masse nach wohl den größten Theil unserer vier ersten Bücher des Pentateuchs enthielt, sowie den Tod des Moses und das Meiste von unserem Buche Josua; 2) daß der Jehovist

— und zwar am wahrscheinlichsten unter dem David und nicht in der letzten Zeit der Regierung dieses Königs — kein von dem Elohisten unabhängiges Werk geschrieben, sondern nur das Werk des Elohisten überarbeitet und vermehrt hat; 3) daß bedeutend später — wahrscheinlich in die Zeit des Manasse — eine dritte Bearbeitung des Werkes fällt, durch den Deuteronomiker, durch den dasselbe mit der deuteronomischen Gesetzgebung (5 Mos. 1—33.) vermehrt ward, sowie durch mancherlei Aenderungen und Zusätze in der nachmosaischen Geschichte (zur Zeit des Josua), weniger in den früheren Theilen (sehr wahrscheinlich namentlich 3 Mos. 26, 3—45), durch den auch wohl einige Umstellungen vorgenommen wurden (so namentlich wohl dessen, was sich über die drei Freistädte jenseit des Jordans jetzt 5 Mos. 4, 41—43. findet, was sich vielleicht ursprünglich — in der jehovistischen Bearbeitung — hinter 4 Mos. 35. fand; s. dort V. 6. 9—14., während die etwas abweichende Erzählung darüber Jos. Cap. 20. nicht unwahrscheinlich schon in der elohistischen Schrift sich fand; so vielleicht auch der Erzählung 5 Mos. 27, 1—8. über den auf dem Berge Ebal zu errichtenden Altar nach der ursprünglichen Gestaltung derselben; vergl. 2 Mos. 20, 21. (24.) ff.), durch den überhaupt das ganze Werk den Umfang und die Gestaltung erhalten hat, worin dasselbe uns gegenwärtig im Kanon — in unserm Pentateuche mit Einschluß des Buches Josua — vorliegt. Doch muß ich mich begnügen, dieses hier nur anzudeuten. — Daß übrigens das Buch Josua — als zusammenhängende geschichtliche Schrift — von Anfang an nicht als ein selbständiges Werk verfaßt ist, sondern im Zusammenhange mit der vorhergehenden Geschichte (seit der Schöpfung bis zum Tode des Moses), habe ich schon in dem Aufsatze im rosenmüller'schen Repertorium nachzuweisen gesucht, was, damals, so viel ich weiß, etwas Neues, seitdem auch von anderen Gelehrten, wiewohl mit verschiedenen Modificationen, geltend gemacht ist. So auch von D. Davidson, welcher annimmt, daß in demselben sowohl elohistische, als jehovistische Bestandtheile enthalten seyen, daß diese beiden älteren Werke auch die Geschichte Josua's behandelt haben. Die Abfassung des Buches durch den Josua selbst bezeichnet er als wholly inadmissible, glaubt aber, es sey nicht später als im Zeitalter des David oder Salomo geschrieben.

Recht löblich und gründlich ist im Ganzen die Behandlung der Bücher Chronik, Esra und Nehemia, obwohl ich allerdings Manches noch etwas genauer begründet wünsche und nicht in jeder Beziehung mit dem Verfasser übereinstimme, z. B. nicht in der Behauptung, daß Nehemia 8—10. weder vom Esra, noch von einem Zeitgenossen desselben geschrieben seyn könne; auch nicht darin, daß jene Bücher ursprünglich als ein zusammenhängendes Werk verfaßt seyen; statt dessen halte ich nur das für sehr wahrscheinlich, daß der Verfasser der Chronik derselbe ist mit dem letzten Redacteur der Bücher Esra und Nehemia, daß aber diese letzteren von ihm früher redigirt sind, als Fortsetzung der Geschichtserzählung der schon im Kanon befindlichen Werke, zunächst der Bücher der Könige, und im Anschlusse an diese, und daß er dann später auch die Chronik geschrieben hat und er da die Anfangsverse jenes Werkes auch als Schluß für dieses letztere herübergenommen hat. Für einen am Ende der persischen oder am Anfange der griechischen Herrschaft lebenden jüdischen Schriftsteller konnte es auch leicht als ein dringendes Bedürfniß erscheinen, die nachexilische Geschichte im Zusammenhange, als Fortsetzung der schon in kanonischem Ansehen stehenden Bücher der Könige, zusammenzutragen, als Ergänzungen zu diesen letzteren über die vorexilische Geschichte zu sammeln.

In der »kurzen Einleitung zu den Apokryphen« (S. 987 bis 1058) behandelt der Verfasser außer den als Anhang in der luther'schen Uebersetzung sich findenden Schriften (worunter auch das Gebet des Manasse) auch das dritte und das vierte Buch Esra, sowie das dritte und vierte Buch der Makkabäer, ja sogar das bloß arabisch vorhandene fünfte Buch der Makkabäer.

Für die Gründe der Ausschließung der Apokryphen vom Kanon verweist D. Davidson in einer Note auf der ersten Seite (S. 987) auf die Abhandlung von Horne über die Apokryphen A. und N. T. im Appendix des ersten Bandes (S. 469 ff., s. oben S. 345). Doch ist D. Davidson selbst nicht in dem Grade, wie Horne puristisch in der Setzung eines absoluten Unterschiedes zwischen kanonischen Schriften und den Apokryphen. Namentlich in Beziehung auf die salomonische Weisheit und den Jesus Sirach erkennt er an, daß Aussprüche derselben bei ver-

schiedenen Stellen des N. T. als Reminiscenzen zu Grunde liegen, daß die neutestamentlichen Schriftsteller aus ihnen Gedanken und Worte entlehnt haben (S. 1032. 1051, und in den hinzugefügten Schlußbemerkungen (S. 1056—1058.), wo er die neuesten Streitschriften namentlich deutscher Theologen über den Gegenstand anführt, entwickelt er zwar nicht näher seine eigene Ansicht, spricht sich aber doch entschieden zu Gunsten der gemäßigteren Ansicht aus: It would be out of place for us to indicate our opinions on the present occasion farther than to say, that we are dissatisfied with all English books we have seen on the subject, and that the church of England has observed a wise moderation respecting the Apocrypha, which is conducive to the right view. We agree with her and the Lutheran church mare nearly than with the reformed. But that is saying little to the point. The true path of investigation is opened up by the very able essays of Bleek, Nitzsch and Stier. — Ich weiß nicht, ob Herr D. Stier mit dieser Zusammenstellung zufrieden seyn wird; ich lasse sie mir gefallen.

Bleek.

(Schluß folgt.)

2.

Das Bekenntniß der evangelischen Kirche in seinem Verhältniß zu dem der römischen und griechischen. Eine beurtheilende Darstellung der Unterscheidungslehren der streitenden Kirchen von D. August Hahn, Generalsuperintendenten der Provinz Schlesien, Oberconsistorialrath und Professor. 1853. 8. VIII u. 192 S.

Wenn Recens. im Jahre 1837 in der Einleitung zu seiner »luther. Symbolik« es aussprechen mußte, daß das Interesse an den Symbolen, ihrer Geschichte, wie an ihrem Lehrbegriffe, seit

dem Ende des vorigen Jahrhunderts ganz erkaltet, die Erörterung ihres dogmatischen Gehaltes mehr historisch geworden sey, nur in einer mehr oder weniger durchgeführten Vergleichung der Dogmen der verschiedenen Kirchen (entweder rein historisch ohne allen Maßstab, oder nach den Principien der Moral, nach Planck) ein Interesse zu behaupten suche und damit nur noch einen Schatten der zu Grabe gegangenen Polemik aufrecht erhalte, so ist das nun freilich anders geworden. Wie sich praktisch der falsche Humanismus durch seine auflösenden Folgen in seiner wahren Gestalt gezeigt und man »praktisch« erkannt hat, daß das wahre Christenthum allein die wahre Humanität sey, d. h. überall erst den Menschen zum wahren Menschen, dem Bilde Gottes, (wieder) mache, so hat man auch theoretisch wieder das eigentliche Christenthum besser erkannt und zwar anerkannt, daß die kirchliche, in den öffentlichen Bekenntnissen niedergelegte Anschauung des Christenthums wesentlich biblisch und eben darum wesentlich christlich sey, und daß in diesem geschichtlich lebendigen Christenthume die letzte Hülfe zur Heilung der Gebrechen der Menschheit liege.

Aber diese Erkenntniß hat nun auch ganz natürlich das Interesse des inneren Glaubenslebens, wie sie auf ihm ruht, gesteigert, und damit auch das Interesse an der Gemeinschaft des Glaubens, der Kirche, in ihren verschiedenen Gestaltungen, und so auch nothwendig wieder an den öffentlichen Bekenntnissen, den historischen Grundlagen jener Gestaltungen. Die Bekenntnisse haben nicht mehr ein bloß historisches Interesse, sie sind nicht mehr nur veteris pietatis monumenta; wie es überhaupt wieder etwas um den »Glauben« ist, trotz der anachronistischen Behauptung Vogt's und ähnlicher sogen. Physiologen, daß der Mensch nicht einmal eine Seele habe, so hat sich auch das »confessionelle« Interesse wiederum gar sehr, vielleicht zu rasch gesteigert. In Folge davon hat auch die Vergleichung der Lehrsysteme nicht mehr ein bloß historisches, sie hat wieder ein concret-lebendiges, ein dogmatisches Interesse: sie ist wieder die Auferstehung der Polemik.

Wir beklagen diesen Zustand nicht; so gewiß Leben in allen seinen Gestaltungen besser ist, als der Tod, so gewiß ist auch auf kirchlichem Gebiete Streit und Kampf besser als der heillose In-

differentismus, jene Eiskälte des Nordpols, unter welcher zwar keine Giftpflanzen, aber auch nichts, was das Leben erwärmt, erfreut und veredelt, der Sonne entgegenreift. Und wohl zu merken, was wir ungescheut hier aussprechen wollen, die evangelische Kirche, welche ja vorzugsweise eine streitende Kirche ist, hat sich des wieder erwachten und hoffentlich immer mehr erwachenden Glaubens-Interesses, -Lebens und -Kampfes mehr zu freuen, als jede der bestehenden Kirchen. In Kampf und durch Kampf geboren, noch immer in Knechtsgestalt denen, die nur das Aeußere ansehen, unscheinbar, in sich mannichfach zerrissen, kann sie nur auf den Sieg der Wahrheit hoffen, wenn der Geist wieder lebendig wird, der sie geboren hat, in ihr, wie außer ihr. So gewiß die Wahrheit nur eine ist, so gewiß wird der Geist, der in alle Wahrheit leiten soll, wirken und Eingang finden in den noch getrennten Lagern, hüben und drüben, bis es eine Heerde seyn wird.

Nur sollte man freilich von allen Seiten, wo man wirklich die Wahrheit sucht, des großen Wortes nicht vergessen, daß Glaube, Liebe und Hoffnung allerdings die Grundstimmung des gläubigen Herzens seyn sollen, daß aber die Liebe die größeste unter ihnen ist.

Es mag seyn, daß in der neu erwachten Polemik auch von evangelischer Seite oft die Liebe, die wir auch der irrenden römischen Kirche schuldig sind, vergessen ist und vergessen wird, aber das ist ganz gewiß, daß, von der verdammungssüchtigen und verdammenden Stellung der römischen Hierarchie im Princip und im Großen gegen unsere Kirche ganz abgesehen, die katholische Polemik vielfach wieder einen Charakter angenommen hat, der ihr keine Ehre macht, und zwar bei Männern und Corporationen, die um ihrer Stellung und Würde willen wohl nöthig hätten, sich keine Blöße zu geben, indem sie Beschuldigungen auf die evangelische Kirche häufen, die nicht gegründet sind, und damit, wie mit den daraus gezogenen Folgerungen das höchste Princip ihrer Kirche, die Liebe, so gänzlich verleugnen.

Zu diesen Bemerkungen drängt uns die zwar schon längere Zeit erschienene, aber noch immer an diesem Orte einer besonderen Besprechung werthe Schrift eines hoch achtbaren

theueren Zeugen für evangelische Wahrheit, des D. Hahn in Breslau.

Der verstorbene Cardinal-Fürstbischof Melchior von Diepenbrock zu Breslau hatte in seinem letzten Hirtenbriefe vom Jahre 1852 »ein Urtheil über unsere evangelische Kirche ausgesprochen, das allerdings schon in seinem früheren Verhalten einen entsprechenden thatsächlichen Ausdruck fand, ein Urtheil, wodurch ihr alle Berechtigung zur Existenz als christliche Kirche abgesprochen wird«, indem er »sie als eine Gemeinschaft protestirender Geister bezeichnet, welche nur noch durch den Widerspruch gegen die allein von der römischen Kirche bewahrte Wahrheit zusammengehalten werde«, unfähig, »irgend eine articulirte Glaubenslehre aufzustellen, für die sich auch nur so viele übereinstimmende einzelne Bekenner finden ließen, als die katholische Lehre Millionen von Bekennern zähle«.

Das breslauer Domcapitel aber hat sich nicht geschämt [a]), die evangelische Reformation offen genug als »Revolution« zu bezeichnen, und die (wohl von Eifer, aber nicht von entsprechender Einsicht zeugenden, Röm. 10, 2.) Worte hinzugefügt: »Und wenn katholischerseits die durch das europäische Staatensystem hindurchgehende (aber, wie D. Hahn mit Recht bemerkt, bekanntlich in Italien, Portugal, Spanien, Frankreich, Polen und anderen katholischen Ländern ausgebrochene) politische Revolution als eine Folge der kirchlichen aufgefaßt und im warmen Interesse für den sinkenden Staat die Ueberzeugung ausgesprochen worden ist, daß, nachdem einmal der Sturm gegen den seit Einsetzung des Schlüsselträgers Petrus in göttlicher Ordnung erbberechtigten Träger der dreifachen Krone und gegen die ganze mit ihm vereinigte rechtmäßige Episkopalkirche heraufbeschworen war, auch der spätere Sturm gegen die in göttlicher Ordnung vorhandenen Träger der einfachen Kronen und gegen die ganze mit ihnen vereinigte ungekrönte Aristokratie in sicherer Aussicht gestanden habe: so geben wir dem Oberkirchen-

a) S. die Erklärung des breslauer Domcapitels gegen den Erlaß des evangelischen Oberkirchenraths vom 29. Juli 1852. Breslau, bei G. Ph. Aderholz. 1852. S. 12 f.

rath zu bedenken, ob darin eine Lästerung gefunden werden könne. Zeigte sich doch in dem Jahre 1848 so recht eigentlich, daß die Durchführung der politischen Revolution an dem noch stehenden Felsen der katholischen Kirche ihre Schranken fand und an demselben hauptsächlich sich brach, so sehr man auch in der oberflächlichen Beurtheilung der Zeit Miene gemacht, den Anstoß zu der letzten Revolution im Mittelpuncte der Kirche finden zu wollen.«

Auf diese nicht allein ungerechte, sondern mehr als ungereimte Anklage und Verdächtigung der evangelischen Kirche von Seiten des breslauer Domcapitels hat D. Hahn S. 20. mit vollem Rechte entgegnet:

»Diese Erklärung bedarf wohl unsererseits keiner weiteren Censur angesichts der ganzen Welt, die, so weit sie Augen gehabt hat, zu sehen, es weiß, daß der jetzige römische Bischof, nachdem er durch seine liberalistischen Erklärungen nach dem Antritte seiner Regierung eine politische Bewegung hervorgerufen hatte, deren er dann nicht mächtig werden konnte, noch jetzt durch die Bajonnette der Träger einfacher Kronen gegen seine eigenen Beichtkinder geschützt werden muß.«

Man hat evangelischerseits nicht nöthig, um die conservative Gesinnung der evangelischen Kirche zu vertheidigen, auf die revolutionären Elemente in und aus der katholischen Kirche hinzuweisen; jeder vernünftige und gebildete Mann weiß, daß solche Vergleichungen und Anklagen nicht zutreffend sind. Wenn aber das breslauer Domcapitel an der obigen Entgegnung unseres D. Hahn nicht genug haben sollt, so verweisen wir es auf die Memoiren des österreichischen Generals Schönhals, in welchen zu lesen ist, daß nicht nur in Brüssel, sondern auch in Mailand der Erzbischof mit seinem Klerus auf (oder hinter) den Barricaden gestanden hat. Zeugt das etwa auch von der Treue der mit dem Träger der dreifachen Krone vereinigten rechtmäßigen Episkopalkirche gegen die in göttlicher Ordnung vorhandenen Träger der einfachen Kronen? Anderer unliebsamer Beispiele nicht zu gedenken.

Doch D. Hahn hat nun nicht allein mit Hinweisung auf Thatsachen auf jene Verdächtigungen geantwortet, sondern er, »gegen den jener Hirtenbrief zunächst gerichtet worden ist», hat mit Recht geglaubt, daß ein längeres Schweigen von seiner Seite eine Verleugnung der Wahrheit, ja »ein Verrath an der Kirche« seyn würde, in deren Dienst er steht, und deßhalb hat er nun »die Unterscheidungslehren der streitenden Kirchen deutlich und gründlich, wie es das gegenwärtige Bedürfniß fordert«, darstellen wollen.

Und wie der Verf. nach allem Vorigen nicht etwa nur berechtigt, sondern verpflichtet war, nach seiner besonderen Stellung den besonderen Angriffen, die, wie er selbst sagt, zunächst gegen ihn gerichtet waren, zu antworten, so hat er dieß nun auch formell, wie materiell in einer ebenso seiner Stellung und Person, als der Sache würdigen Weise gethan, die ja freilich nun doch nicht allein seine Sache ist. Mild, der großen Sache, die er vertritt, würdig, spricht sich D. Hahn zunächst über die Motive seiner Gegner dahin aus: »Da solche Urtheile über unsere Kirche aus niederer Schmähsucht abzuleiten, die Achtung vor den Verfassern jener Schreiben verbietet, so kann ihre Quelle nur gesucht werden entweder in Unkenntniß oder in Befangenheit auch sonst edler Menschen, in der Macht der Vorurtheile, welche mit der Muttermilch eingesogen worden sind; und gern suche ich sie in diesen» a). Und ebenso ist die Sprache und der Ton der ganzen Besprechung so ruhig als klar. Zu einem ganz besonderen Verdienste müssen wir es aber dem so würdigen Vertreter unserer evangelischen Kirche anrechnen, daß er so streng zwischen Personen und Sache unterscheidet und es, wohl zu merken, bei »dieser«

a) Der würdige Hr. Verf. hat gewiß damit die Hauptursachen solcher kopflosen und doch nur ihre Urheber (leider oft in hohen Stellungen und Corporationen der römischen Kirche) compromittirenden Urtheile angegeben. Hinzuzufügen ist aber gewiß noch der „Parteigeist“, die Kehrseite des Corporationsgeistes (im besseren Sinne), der auf dem kirchlichen, wie auf dem politischen und socialen Gebiete seine Rolle spielt. Dieser Parteigeist läßt den Gegner schon im Voraus im Unrechte erscheinen und es darum gar nicht zu einer unbefangenen Prüfung kommen. Er ist die Hauptquelle des ungerechten Fanatismus in beiden Lagern.

Veranlassung so offen und offenbar so gern ausspricht, daß er »Freunde« in der katholischen Kirche habe, die wissen, »wie ich zu ihnen stehe« (was auch Recens. von sich sagen darf und gern sagt). Mit dieser Gesinnung und diesem Standpuncte zusammenhängend, hat nun D. Hahn, ein großer Beweis seines richtigen Tactes und seines Bewußtseyns der Würde und des guten Rechtes der Sache, die er führt, die praktischen Mißbräuche in der römischen Kirche, die wirklichen, wie die möglichen, nicht zu sehr urgirt. Es ist das, wenn man von kirchlichen Dingen so sagen darf, eine noble Kampfweise, welche es verschmäht, die offen zu Tage liegenden Blößen und Schäden des Gegners zu benutzen. Und welcher Kenner der Kirchengeschichte wüßte nicht, wie viel gleichwohl darüber zu sagen gewesen wäre, da bekanntlich die möglichen Mißbräuche auch alle wirklich und eben dadurch der Grund der von Gott gesegneten Reformation geworden sind? Es ist das aber auch eine Gerechtigkeit gegen die römisch-katholische Kirche im Ganzen und Großen, die in Wahrheit, bei aller vorgeblichen Einheit, nicht weniger Unterschiede und Abweichungen in den Principien sowohl der Disciplin als des Dogma's und dann auch in der Praxis nach beiden Rücksichten, der individuellen Abweichung zu geschweigen, umfaßt und in sich birgt, als die evangelische Kirche. Der Kenner des römisch-katholischen Dogmas weiß aber darum auch, daß, so wenig der Glaube des Individuums, weil es sich zur römisch-katholischen Kirche rechnet, schon der kirchliche Glaube ist, ebenso wenig umgekehrt die Kirche den Glauben des Individuums verantworten will und zu verantworten hat, daß ein großer Unterschied ist zwischen dem sogen. Volksglauben und der eigentlichen fides ecclesiae, die nur als fides declarata zweifellos sicher ist. Aber diese Gerechtigkeit, die Verirrungen der Individuen nicht der ganzen Kirche zur Last zu legen, darf nun die evangelische Kirche, wie sie sie dem römisch-katholischen Standpuncte zu gewähren hat, doch auch umgekehrt für sich fordern, und es ehrt den hochwürdigen Herrn Verfasser, daß er, trotz der Bitterkeit und Unbilligkeit des Angriffes, nicht mit gleichem Maße gemessen, d. h. nicht die offenkundigen Verirrungen Einzelner, wie größerer Gemeinschaften innerhalb der römischen Kirche dieser zur Last gelegt hat, obwohl

dazu zweifellos weit mehr Grund vorhanden ist, als um der Verirrungen Einzelner willen, die nur äußerlich zur evangelischen Kirche gehören, die evangelische Kirche als solche anzuklagen. Diese Ungerechtigkeit, über welche schon die evangelischen Symbole klagen, läßt sich nun aber die neuere römische Polemik, wie die alte, gegen die evangelische Kirche zu Schulden kommen. Selbst der geistreiche Möhler war nicht frei davon, indem er das evangelische Dogma sich erst bequem zum Angriff zurecht legte, d. h. es falsch auffaßte, wie er umgekehrt die Dogmen seiner Kirche nicht immer treu dargestellt hat, sich so einen leichten, freilich nur scheinbaren Sieg in der Polemik erkämpfend. Daß denn freilich manche Entgegnung gegen Möhler auch nicht vom wirklich evangelisch-kirchlichen Standpuncte aus versucht, aber eben darum auch weniger geglückt ist, sey nur nebenbei angedeutet. Aber jene Ungerechtigkeit gegen die evangelische Kirche ist nun nicht nur in Schlesien in den Erlassen, welchen D. Hahn begegnen will, ganz klar zu Tage getreten, sondern sie bildet bekanntlich den Charakter aller ultramontanen öffentlichen Blätter, die wir nicht näher zu bezeichnen brauchen.

Diesem ungerechten, so lieblos als maßlos, weil gänzlich grundlos, verdächtigenden Standpuncte gegenüber erscheint die Polemik des D. Hahn als eine ehrwürdige, weil sie sich ganz objectiv nur an den öffentlich bezeugten Lehrbegriff der römischen Kirche hält, und als eine wahre evangelische, weil D. Hahn, dem wir dafür öffentlich unsern Dank aussprechen, die Vertretung der evangelischen Kirche von dem echten und rechten Standpuncte des evangelischen Bekenntnisses aus führt.

Die Schrift nimmt den Gang, daß in der Einleitung zuerst der Grund, dann §. 1. der Begriff der wahren Kirche, §. 2. aber das Wesen der apostolisch-katholischen Kirche aufgewiesen und beides mit Recht der evangelischen Kirche vindicirt wird.

In dem »ersten Artikel« werden dann die Gegenstände der religiösen Verehrung besprochen und auf Grund der Schrift die schriftwidrige Lehre der römischen und griechischen Kirchen von den Engeln, den Heiligen, ihren Bildern und Reliquien, sowie über die Bilder Christi und die Hostie verworfen.

Der »zweite Artikel« bespricht die Lehre von der Heilsord-

nung; und zwar zuerst unter I. von dem ursprünglichen Zustande des Menschen und den Folgen seines Falles, oder dem göttlichen Ebenbilde und der Erbsünde. Der Kundige weiß, daß, während in der enger so genannten Theologie die Systeme noch ganz zusammengehen, die Disharmonie freilich eigentlich schon in der Lehre von der Verehrung der Engel, aber folgenreicher doch erst mit der Lehre von dem Urzustande des Menschen, aber damit auch sehr folgenreich beginnt. Die Lehre der römisch-katholischen Kirche von dem Urzustande des Menschen, die nun freilich nicht überall so ganz plan und ganz gleich auch von katholischen Theologen dargestellt wird, glaubt Recens. in seiner Symbolik der kathol. Kirche, S. 273 ff., erschöpfender und bestimmter als die von dem Herrn Verfasser angezogenen katholischen Autoritäten entwickelt zu haben, und beruft sich deßhalb auf das Archiv für theolog. Litteratur von den Prof. der theol. Facultät zu München, 1843, Heft 1. u. 2., über die Ansicht von Hilger's, so gewiß der Hr. Verf. mit richtigem Tacte nur römisch-katholische Gewährsmänner angezogen hat. Unter II. folgt dann die Beleuchtung der römisch-katholischen Lehre von der Rechtfertigung, wobei die Lehren von der ursprünglichen Gerechtigkeit als einer übernatürlichen Zugabe zu dem angeschaffenen göttlichen Ebenbilde im Menschen, sowie von der unbefleckten Empfängniß der Mutter des Herrn als menschliche Erfindungen, welche in dem Worte Gottes keinen Grund haben und der römischen Kirche mit Recht den Vorwurf des Pelagianismus zugezogen haben, verworfen werden. Ebenso würdigt der Verf. die mit dem Vorigen zusammenhängenden Behauptungen der römisch-katholischen Kirche, daß die Erbsünde (oder die unlautere Begierde) durch die Taufe gänzlich aufgehoben und den Täuflingen die Fähigkeit mitgetheilt werde, nicht bloß das Gesetz Gottes vollkommen zu erfüllen und alle seine Gebote zu halten, sondern sogar mehr zu thun, als sie schuldig seyen, ferner die Lehre von der Verdienstlichkeit menschlicher Werke, als gänzliche Verkennung des wahren Verhältnisses des natürlichen, sündhaften Menschen zur Barmherzigkeit des heiligen Gottes, zugleich eine schriftwidrige Verwechselung der Begnadigung mit der Erneuerung und Heiligung des Sünders. Daran schließt sich die Beleuchtung der unbibli-

schen römischen Lehren von der Buße, indem man dort, mit Verkennung des wahren Wesens der biblischen μετάνοια und falscher Würdigung des Glaubens und Ausschluß des Glaubens, zur Buße (die nicht als μετάνοια nach der Schrift, sondern als poenitentia nach der Uebersetzung gefaßt wird) ganz willkürlich außer der Reue noch das ausdrückliche Bekenntniß aller einzelnen bewußten Sünden vor dem Priester und eigene Satisfactionen als Bedingungen der Begnadigung und Erlangung des seligen Lebens rechnet. Der Verf. nennt diese Lehren »fremdartige, jüdische Elemente«. Eine besonders eingehende Erörterung hat aber D. Hahn sodann dem »sittenverderblichen, mit der christlichen Heilsordnung unvereinbaren Ablaßwesen«, dessen Greuel zunächst die Kirchenverbesserung im sechzehnten Jahrhundert veranlaßten, gewidmet, obgleich er dabei wiederum mit richtigem Tacte besonders Stimmen aus der katholischen Kirche selbst, und zwar aus der neueren und neuesten Zeit (und sogar, ein Beweis, daß wir die Zustände in der katholischen Kirche oben richtig angedeutet, »mit hoher Ordinariatsbewilligung«), reden läßt.

Der »dritte Artikel« bespricht die Lehre von den Gnadenmitteln: von dem Worte Gottes und den Sacramenten, letztere zuerst nach den allgemeinen Differenzpuncten (Zahl, Wirksamkeit, Rangordnung), dann im Einzelnen betrachtet.

Der »vierte Artikel« handelt von den Hoffnungen der Kirche, und würdigt die verschiedenen Ansichten über den Zustand nach dem Tode, namentlich die Lehre vom Fegefeuer.

Wir stimmen mit dem Standpuncte, wie mit der Behandlung von Seiten des Herrn Verfassers in der Substanz ganz überein. Für die Ordnung der Materie kann man in Frage stellen, ob die Lehren von den Heiligen, Bildern, Reliquien ꝛc. von dem Verfasser recht gestellt sind. Für die Ordnung des Systems gewiß nicht, aber ebenso gewiß nach dem praktischen Gesichtspuncte, und diesen gilt es ja hier. Auf die Betrachtung, resp. Würdigung, des Meßopfers, wie der ganzen Messe (die auch ihre sehr guten Seiten hat) hätte vielleicht ein größeres Gewicht gelegt werden dürfen. Fraglich ist auch, ob der Hr. Verfasser wohlgethan, die Herausstellung und Verhandlung der verschiedenen Principien, die dem evangelischen und dem römisch-katholischen Sy-

steme zum Grunde liegen, ganz zu unterlassen. Freilich beruht die Aufstellung und Ansicht dieser Principien auf Folgerung, auf Abstraction von den Lehren und Erscheinungen in concreto, und es ist darum schwer, den Vorwurf der Subjectivität zu vermeiden. Sonst setzt freilich die Würdigung einer solchen Behandlung des so wichtigen Problems, der Vertheidigung des evangelischen kirchlichen Glaubens gegen die römisch-katholische Verirrung Seitens der Laien, nicht nur einen bestimmten Grad theologischer Bildung, sondern selbst von Seiten der Evangelischen einen bestimmten Standpunct voraus, den leider nicht alle Theologen, geschweige alle Laien haben. Aber das Verdienst des hochwürdigen Herrn Verfassers wird durch solche »zeitweilige« Zustände nicht verringert.

D. Köllner.

3.

Clavis librorum veteris testamenti apocryphorum philologica auctore Christ. Abrah. Wahl, philos. et theol. doctore. Lipsiae MDCCCLIII, sumtibus Io. Ambr. Barth. VI u. 509 SS. Lexikonoctav.

Durch dieses Werk, dessen Anzeige auch jetzt noch nicht zu spät kömmt, wird einem längst und dringend gefühlten Bedürfnisse auf erfreuliche Weise abgeholfen. Denn wie brauchbar auch und nützlich in vieler Beziehung die bisherigen die alttestamentliche Gräcität behandelnden lexikalischen Werke, die Concordanzen von Kircher und Trommius, sowie der biel-schleusner'sche Thesaurus, trotz ihren allgemein anerkannten Mängeln, sich bewährt haben, so hatten doch in ihnen die Apokryphen eine sehr stiefmütterliche Behandlung gefunden, indem in den Concordanzen der Sprachschatz dieser Bücher bei Weitem nicht erschöpft ist, im Gegentheil nicht wenige Artikel gänzlich fehlen, bei vielen ande-

ren nur einzelne Stellen willkürlich aufgegriffen zu seyn scheinen. Zeichnet sich nun auch der biel-schleusner'sche Thesaurus vor den Concordanzen vortheilhaft aus durch schätzbare Erweiterung des aufgenommenen Wortvorrathes, sowie durch Berücksichtigung der inzwischen an das Licht getretenen hierher einschlägigen biblisch-exegetischen und sonstigen philologischen Leistungen: so trägt er doch, als wesentlich auf dem Grunde der Concordanzen, namentlich der tromm'schen, gearbeitet, zu sehr das Gepräge dieses seines Ursprungs und hat mit denselben gar mancherlei Mängel gemein. Wir erinnern nur an die unverantwortliche Vernachlässigung der Partikeln, in Bezug auf welche die genannten Werke nicht einmal als rohe Materialiensammlungen auch nur den mäßigsten Ansprüchen genügen. Wie wäre aber auch für einen Stoff wie die Partikeln von der bloß empirischen Sprachforschung Sinn und Interesse zu erwarten gewesen!

Bei solchen Mängeln des schleusner'schen Thesaurus wäre nun freilich eine neue lexikalische Bearbeitung der ganzen alttestamentlichen Gräcität, in der Art, wie sie Böckel (in seiner Schrift: Specimina duo, alterum novae clavis in Graecos V. T. interpretes scriptoresque apocryphos nec non libros N. T. exhibens litteram Z, alterum editionis LXX interpretum hexaplaris. Lips. 1820) in einer Probe gab, dringend zu wünschen gewesen. Indessen ist ein den bedeutenden Fortschritten, welche die biblische Philologie seit Schleusner gemacht hat, völlig entsprechendes Lexikon der alttestamentlichen Gräcität ein Werk von unsäglicher Schwierigkeit, welches neben den ausgebreitetsten Kenntnissen in den Sprachen der Bibel den stupendesten Fleiß und die unverdrossenste mikrologische Ausdauer erfordert und gleichwohl in dieser unserer Zeit, als einer Zeit zunehmender dogmatischer Verdumpfung, nur bei einer sehr winzigen Minorität des theologischen Publicums auf Dank und theilnehmendes Interesse rechnen könnte. Statt also wohl gar mit Hrn. D. Wahl, diesem ehrwürdigen Nestor unter den jetzigen Theologen (derselbe ist nach Winer's Handbuch der theologischen Literatur bereits am 1. Nov. 1773 geboren), darüber zu rechten, daß er nicht weiter gehende Wünsche befriedigt hat, wollen wir

uns des Dargebotenen herzlich freuen und ihm aufrichtigen Dank wissen, daß er sich der schwer vernachlässigten Apokryphen in so preiswürdiger Weise angenommen hat. War er doch zu dieser Arbeit durch Männer wie Gottfr. Hermann, David Schulz, C. F. A. Fritzsche und Hrn. D. Winer aufgefordert worden, und hatte er doch seinen ganz vorzüglichen Beruf zu derselben durch seine Clavis novi test. dargethan. Wie der Herr Verfasser in der Vorrede versichert, hat er seit 25 Jahren alle ihm von Amtsgeschäften verbliebene Muße auf dieses Werk verwandt, und wirklich muß schon der flüchtigste Einblick überzeugen, daß dasselbe nicht von gestern her seyn kann. Dem Rec. aber hat seine historisch-kritische und exegetische Beschäftigung mit den Büchern der Makkabäer bereits hinlängliche Gelegenheit geboten, sich über Einrichtung und Charakter dieser Clavis genauer zu orientiren. So sind wir in den Stand gesetzt, über Nutzen und Brauchbarkeit derselben aus eigener Erfahrung zu berichten, nachdem wir bereits im literarischen Centralblatt 1854 Nr. 4. ein ganz kurzes Referat darüber gegeben haben. Eine nach allen Seiten eingehende Beurtheilung freilich ist bei einem nicht zum Durchlesen, sondern zum Nachschlagen bestimmten Werke erst nach jahrelangem Gebrauche desselben möglich. Wem dasselbe noch nicht zu Gesicht gekommen ist, wird sich von dem außerordentlichen Reichthume des hier dargebotenen Apparates einen Begriff machen, wenn er erfährt, daß das Buch bei sehr kleinem, aber scharfem und deutlichem Druck 509 zweispaltige Seiten von je 76 Zeilen in größtem Lexikonoctav umfaßt. Der Sammlerfleiß und die unverdrossene Ausdauer des ehrwürdigen Verfassers kann nicht hoch genug angeschlagen werden, indem derselbe auf größtmöglichste Vollständigkeit bedacht gewesen ist. Auch ist, so viel Rec. zu urtheilen vermag, in diesem Werke das Princip der rationellen Grammatik und Lexikologie weit glücklicher befolgt und strenger durchgeführt, als in des Verfassers Clavis N. T., und demzufolge die Wortbedeutungen logisch und lichtvoll aus einander entwickelt und in übersichtlicher Aufeinanderfolge geordnet. Ein Vorzug, durch welchen Wahl's Clavis novi test. vor Bretschneider's Lexicon novi test. sich auszeichnete, die Vergleichung der späteren Profangräcität auf dem Grunde

eigener Lectüre der betreffenden Classiker, ist auch hier zu rühmen. Der Verfasser bringt so zahlreiche, bisher unbeachtete Belegstellen bei, daß die Clavis in dieser Beziehung zugleich als eine werthvolle Bereicherung des allgemeinen lexikalischen Apparates der griechischen Sprache zu gelten hat. Auch hat er für Alle, welche ausführlichere Auskunft, als hier geboten werden konnte, wünschen, die Brauchbarkeit des Werkes sehr erhöht durch zahlreiche Verweisungen auf die grammatischen Werke von Hermann, Lobeck, Buttmann, Matthiä, Rost, Winer u. A. (ungern vermißt Rec. unter ihnen die Grammatik von Kühner), sowie auf anerkannt tüchtige exegetische Bearbeitungen des N. T. (besonders derjenigen von Fritzsche, Meyer und Bleek) und der Classiker, in welcher letzteren Beziehung der Verfasser eine unter uns Theologen seltene Belesenheit beurkundet. Dagegen haben wir unter den auf die Profangräcität sich beziehenden Lexicis nur dasjenige von Rost und die vierte Auflage von Passow berücksichtigt gefunden. Die Glanzpartie des Werkes bilden aber die Partikeln, in deren Behandlung der Verf. mit seltener Sorgfalt und unverdrossenster Ausdauer zu Werke gegangen ist. »Steckt doch«, wie einmal Hermann an Hand schreibt (vergl. Queck: »F. G. Hand nach seinem Leben und Wirken«, S. 35), »in den Partikeln das eigenste Wesen der Sprachen, das theils wegen der Vielseitigkeit und Feinheit der Begriffe, theils wegen der Unzahl von Stellen, die man zu berücksichtigen und zu fragen hat, unendliche Schwierigkeiten macht. Das kann man recht bei den Lexikographen sehen; wie mager ist der neue stephan'sche Thesaurus in den Partikeln gegen andere Wörter!« Selbst die Realien hat Hr. D. Wahl nicht ganz vergessen, jedoch in Betreff derselben sich gewöhnlich mit Verweisung auf Winer's biblisches Realwörterbuch begnügt, und dieß natürlich mit vollem Rechte.

Bei allen seinen ruhmwürdigen Eigenschaften bietet dieses lexikalische Werk doch auch zu einigen Ausstellungen Anlaß. Der Verf. hat nämlich seiner Arbeit die bekannte Ausgabe der Apokryphen von Apel zu Grunde gelegt, die den Text der editio Romana mit einigen Verbesserungen gibt und unter den bisherigen Einzelabdrücken der Apokryphen die vollständigste ist, indem

sie das Gebet Manasse und das sogenannte vierte Buch der Makkabäer mit umfaßt. Dagegen ist der dieser Ausgabe beigegebene Variantenapparat äußerst dürftig und unzureichend. Unter den Codices beschränkt sich derselbe auf den Alexandrinus, dessen Varianten er nicht einmal immer genau und vollständig referirt. Das große holmes'sche Werk stand Apel'n nicht zu Gebote. Außer Apel aber hat Hr. D. Wahl nur noch die textkritischen Bemerkungen in Ilgen's Erklärung des Tobias, Bretschneider's Jesus Sirach, sowie in Bauermeister's und des Unterzeichneten Commentaren über das Buch der Weisheit benutzt; des reichen holmes-parson'schen Apparates gedenkt er mit keinem Worte. Ebenso wenig hat er zu den »Stücken in Esther« von der kritischen Ausgabe der LXX dieses Buches von O. F. Fritzsche (Zürich 1848) Gebrauch gemacht. Bei den »Stücken in Daniel« hat er sich mit dem von Apel wiedergegebenen Texte Theodotion's begnügt, ohne die in vielen Stücken abweichenden LXX zu berücksichtigen, ungeachtet ihm doch der Gebrauch der netten Ausgabe derselben von Hahn (Leipzig 1845) sehr nahe gelegen hätte. In dieser Beziehung steht Wahl's Clavis selbst dem schleusner'schen Thesaurus nach. Sollte daher früher oder später eine neue, unter Benutzung des holmes'schen Apparates gearbeitete Textesrecension der alttestamentlichen Apokryphen zu Stande kommen, so würde diese Clavis zu derselben in einigem Mißverhältnisse stehen. Diesem möglichen Uebelstande würde der Hr. Verf. vorgebeugt haben, wenn er, was man von einem solchen Speciallexikon billig verlangen kann, die Varianten etwa in demjenigen Umfange berücksichtigt hätte, in welchem es von Bruder in seiner Concordanz des neuen Testamentes geschehen ist. So durfte, um nur einige Beispiele anzuführen, in dem Artikel *Γάζαρα* die Stelle 1. Makk. 13, 43. nicht fehlen, wo dieser Name nach der Vulgata, dem Syrer und Josephus in der Parallelstelle herzustellen ist statt des entschieden unrichtigen *Γάζα*; vergl. unter Anderen Stark, Gaza, S. 494 f., und meine Bemerkungen im exeget. Handbuche zu d. St. So hat der Verf. das Wort *ἀναρίθμητον* ganz übergangen, und doch ist dasselbe in 2 Makk. 3, 6. nach den meisten Handschriften, der Vulgata und dem Syrer die allein richtige Lesart, während

die recepta ἐναρίθμητον keinen Sinn gibt. Erst unter ἐναρίθμητον erwähnt der Verfasser ἀναρίθμητον fälschlich als einer bloßen Conjectur von Baduellus und Grotius, ohne sich in eine Erörterung einzulassen, welche der beiden Lesarten allein statthaft sey. Aber selbst von dem ihm zu Gebote stehenden kritischen Apparate hätte der Verf. hie und da noch sorgfältigeren Gebrauch machen können, als er gethan hat. So mußte in dem Artikel Ἀσιδαῖοι die Stelle 1 Makk. 2, 42. mit der Var. Ἀσιδαίων bemerkt werden, was daselbst ganz entschieden richtiger ist, als das vulgäre Ἰουδαίων.

Unter den vom Verf. in der Vorrede aufgeführten und von ihm, wie aus den zahlreichen Verweisungen erhellt, gewissenhaft und fleißig benutzten exegetischen Hülfsmitteln zum Verständniß der Apokryphen vermissen wir die noch jetzt in vieler Beziehung sehr brauchbare Erklärung des ersten Buches der Maccabäer von J. D. Michaelis, sowie die schon im Herbste 1851, also lange vor Beendigung des Drucks der Clavis, erschienene erste Lieferung des »kurzgefaßten exegetischen Handbuches zu den Apokryphen« von O. F. Fritzsche, die dem Herrn Verf. eine sehr ergiebige Ausbeute für sein Lexikon gewährt haben würde. — Ein Irrthum ist es, daß Hezel der Letzte gewesen sey, der sämmtliche Apokryphen exegetisch bearbeitet habe (S. V.), es geschah dieß noch später von Gaab in seinem »Handbuch zum philologischen Verstehen der apokryphischen Schriften des A. T.« 2 Bde. Tübingen 1818. Auch ist das (entschieden unbrauchbare) Werk, welches Hr. D. Wahl unter Hezel's Namen anführt, gar nicht von diesem Gelehrten verfaßt, sondern von einem Ungenannten als »Anhang zum Bibelwerke des Herrn — — Hezel«, 2 Bde., Lemgo (nicht Leipzig), 1800. 1802.

Ob der Herr Verfasser nicht die Gräcität der LXX. und des N. T. nach ihren mit derjenigen der Apokryphen gemeinsamen Erscheinungen ausführlicher, als geschehen ist, hätte vergleichen sollen, kann zweifelhaft erscheinen, weil, in je größerem Umfange bei abgesonderter lexikalischer Behandlung der drei biblischen Gräcitäten diese Vergleichung angestellt wird, eine um so größere Zahl von Wiederholungen sich nöthig macht. Darum möchte die neuerlich auch von Ewald aufgeworfene Frage zu erwägen

seyn, ob nicht künftig die gesammte biblische Gräcität (und Rec. möchte beifügen, auch diejenige der Pseudepigraphen und der apostolischen Väter) am zweckmäßigsten in einem thesaurus totius graecitatis biblicae zusammenzufassen sey, wie es schon Böckel nach der oben angeführten Probeschrift beabsichtigt hatte.

Endlich hat der verehrte Verfasser trotz seinem sichtbaren Streben nach absoluter Vollständigkeit doch hier und da Raum zu kleinen Nachträgen gelassen. Als gänzlich fehlende Artikel sind uns bis jetzt (außer den der LXX zu den «Stücken in Daniel« eigenthümlichen Wörtern, wie Ἀβαίλ, Bel et draco, V. 1.; παραδείκνυμι daselbst V. 7. 8.; Βήλιον V. 21. u. A.) aufgefallen: εὐκοσμεῖν 1 Makk. 8, 15., ἐπιχορηγέω Sirach 25, 24., ἐπιχορηγία 2 Makk. 4, 14., Κέδρων 1 Makk. 15, 39. und die Partikel καθώς. Zu κύριε, κύριε (S. 308) werden zwar Grammatiker und Ausleger citirt, welche diese Zusammenstellung erläutern, aber die Belegstellen aus den Apokryphen sind vergessen; dieselben fehlen auch zu dem Worte ἀλλοεθνής.

Noch schließen wir eine kleine Reihe von Artikeln an, bei denen der Verf. Belegstellen aus den Apokryphen oder aus der Profangräcität übersehen hat oder welche in anderer Beziehung zu einer Bemerkung Anlaß bieten: ταῖς ἀληθείαις. den wahren Umständen nach, in Wirklichkeit, statt des sonst üblicheren Singular τῇ ἀληθείᾳ, als Gegensatz von τῷ λόγῳ, Polyb. X, 40, 5.; Phalarid. epistt. 4. 72. 147. — ἁμαρτάνειν τινί, gegen Jemand sündigen, orat. Manass. vs. 7. 8. — ἀναγινώσκειν, anerkennen, ebendas. V. 12.; vergl. Fritzsche zu d. St. — ἀνυπόστατος ebendas. V. 5. — ἄνωθεν. Bekanntlich haben manche Ausleger zu Joh. 3, 3., wie de Wette, Meyer, in Abrede gestellt, daß dieses Adverbium jemals von Neuem bedeute. Allein diese Bedeutung muß wohl ohne Widerrede in der von Herrn D. Wahl angeführten Stelle Ioseph. antt. I, 18, 3. anerkannt werden: δείσας, μὴ τῆς προτέρας αὐτῷ φιλίας μηδὲν ὄφελος γένηται — — φιλίαν ἄνωθεν ποιεῖται πρὸς αὐτόν. Die Bedeutungen des Wortes entwickeln sich in dieser Aufeinanderfolge: von oben her, von vornherein, von Neuem. — γερουσία: mit diesem Aus-

druck wird in den Makkabäerbüchern die oberste nationale Landesbehörde der Juden bezeichnet; ob dieselbe schon damals ganz dasselbe gewesen sey, wie das spätere »Synedrium«, dessen Josephus zuerst unter Herodes gedenkt, ist zweifelhaft. Aber schon antt. XII, 3, 3. läßt Josephus Antiochus den Großen in einem Gnadenbriefe an die Juden zweimal der γερουσία dieses Volkes gedenken. — Unter γνωρίζω hätte die Stelle 1 Makk. 14, 28. in keinem Falle fehlen sollen, da hier die gewöhnliche Lesart ἐγνώρισεν ἡμῖν keinen Sinn gibt; vergl. meinen Commentar zu d. St. — Ueber διακριβοῦν περί τινος, 2 Makk. 2, 28., über etwas nachforschen, war zu bemerken, daß die Classiker in diesem Sinne immer das Medium gebrauchen. — Unter ἐπιστολή ist nicht bemerkt, daß der Plural ἐπιστολαί in 1 Makk. 10, 17. 11, 29. u. ö., sowie auch in mehreren von den Lexikographen noch nicht angemerkten Stellen des Josephus bloß von einem Briefe gebraucht wird; s. mein exeget. Handbuch zu 1 Makk. S. 149. — Zu ἐντυγχάνειν in der Bedeutung lesen, οἱ ἐντυγχάνοντες, die Leser, mit und ohne Beisätze, wie βιβλίῳ, γράμμασι u. dergl., lassen sich noch viele bis jetzt nicht angemerkte Belegstellen aus der profanen, wie kirchlichen Gräcität beibringen, z. B. Dio Chrys. Or. 18, 10. 18., Alciphr. II, 1., Philo vit. contempl. Opp. ed. Mang. T. II. p. 475 und öfter in Eusebius' Kirchengeschichte. — Weder unter ἦθος, noch unter πάθος ist die auch bei den Classikern übliche Zusammenstellung von ἤθη und πάθη (4 Makk. 1, 29. 2, 21.) bemerkt worden (vergl. Schäfer ad Dionys. Halicarn. de compos. verb. p. 54), ebenso wenig, als unter ἵστημι oder καθίστημι der abnorme Gebrauch der Perfecta ἕστηκα und καθέστηκα in transitiver Bedeutung, 1 Makk. 10, 20. 11, 34. 13, 38. — Unter καλῶς oder ποιεῖν wäre zu bemerken gewesen die Bittformel καλῶς (auch ὀρθῶς) ποιήσεις oder ποιήσετε mit Particip, 1 Makk. 11, 43. 12, 18. 22.; 2 Macc. 2, 16.; Apostelgesch. 15, 29.; 3 Joh. V. 6. — μηνίειν auch orat. Man. vs. 13. — Μακεδόνες für Syro-Makedonier oder syrische Griechen, 2 Macc. 8, 20., auch häufig bei Josephus: antt. XII, 5, 4. XIII, 1, 5. 3, 1. 6, 7. 10, 1.; bell. Iud. 1, 2, 2. — Unter σεμίδαλις ist 2 Makk. 2, 9. nachzutragen

und hätte nothwendig bemerkt werden sollen, daß dieses Wort bei den LXX. in der Regel dem hebräischen מִנְחָה entspricht. — Unter συνοικέω ist B. Weish. 7, 28. beizufügen, wo die Redensart συνοικεῖν τινι, mit Jemandem ehelich zusammenleben oder verbunden seyn, bildlich von geistiger Verbindung und Geistesgemeinschaft gebraucht wird. — Auch hat sich der Verf. nicht selten mit bloßer Worterklärung begnügt, wo ein genaueres Eingehen in die damit bezeichnete Sache unumgänglich nöthig gewesen wäre. So genügt es durchaus nicht, ὀρθὸς λόγος in 4 Makk. 1, 15. ganz nackt durch recta ratio zu erklären, ohne zu bemerken, daß dieser Ausdruck und Begriff aus der griechischen Philosophie entnommen sey, was er sachlich besage, in welchen philosophischen Schriften er gebraucht werde u. dergl. Bei στρατηγός begnügt sich der Verf. mit der Uebersetzung dux exercitus, statt es zugleich als bestimmte Amtsbezeichnung im seleucidischen Reiche bemerkbar zu machen und die verschiedenen Functionen des στρατηγός anzugeben. φίλοι τοῦ βασιλέως wird einfach erklärt diversi regum amici et familiares, während es doch sehr oft ein officieller Ehrentitel war, der sehr verschiedenen hohen Standespersonen, Hof-, Staats-, Militärbeamten, großen Vasallen u. dergl., ertheilt wurde.

Es bedarf übrigens wohl kaum der Erinnerung, daß durch alle diese Ausstellungen und Ergänzungen, deren Zahl sich bei fortgesetztem Gebrauche dieser Clavis wohl noch um ein Bedeutendes steigern dürfte, der im ersten Theile dieser Anzeige besprochene Werth des Buches nicht beeinträchtigt werden kann und soll. Dasselbe gehört jedenfalls zu den bedeutendsten und nützlichsten Erscheinungen in der exegetischen Literatur der letzten Jahre, es macht dem deutschen Fleiße und der deutschen Gründlichkeit alle Ehre, und seine Brauchbarkeit wird sich auch für die Auslegung des N. T. bewähren.

Wilibald Grimm.

4.

Biblisches Wörterbuch für das christliche Volk. In Verbindung mit den evangelischen Geistlichen Würtembergs: D. Fronmüller, Heinlen, D. Klaiber, Leyrer, D. Merz, D. Wölter, L. Wölter, Wunderlich u. A. herausgegeben von H. Zeller. Mit einem Vorwort von D. W. Hoffmann in Berlin. 1r Band. A—J. IV u. 774 S. (Lexikon-Format). Stuttgart. Verlag von Rudolph Besser. 1856. Preis des Ganzen (108 Bogen) 3½ Thlr.

Dieses Werk, welches seiner Vollendung rasch entgegengeht, da vom zweiten Bande in diesem Augenblicke bereits 2 Lieferungen (Kab — Petrus) erschienen sind, kommt einem wahren Bedürfniß entgegen. Zwar besitzen wir an dem berühmten und weit verbreiteten biblischen Realwörterbuche von D. Winer ein werthvolles Werk, welches auch als gelehrte und mit vollständiger literarischer Nachweisung ausgestattete Arbeit durch das vorliegende nicht ersetzt werden soll. Außerdem ist das alte geistvolle biblische Wörterbuch von Oetinger, worin der reiche Schatz der Schrifterkenntniß dieses größten Theosophen des vorigen Jahrhunderts niedergelegt ist, der christlichen Gemeinde durch die treffliche Ausgabe von D. Hamberger wieder dargeboten. Aber das winer'sche Werk ist, wie auch auf dem Titel bemerkt ist, für Theologen bestimmt, wenn gleich in weitem Umfang (Studirende, Candidaten, Gymnasiallehrer und Prediger). Das ötinger'sche Werk hat zunächst historische Bedeutung; es ist hervorgegangen aus dem Gegensatz vornehmlich gegen die spiritualistisch das Schriftwort verflachende berliner Theologie jener Zeit, welche im teller'schen Wörterbuch sich ausgeprägt hatte, und stellt hiergegen den wahren Realismus der Schrift fest. So wichtig dieß auch für die Theologie unserer Zeit ist, welche die Aufgabe zu lösen hat, den immer weiter greifenden Materialismus zu überwinden, was vom spiritualistischen Standpunct aus,

als der dem Materialismus entgegengesetzten Einseitigkeit, nicht geschehen kann: so ist der Gebrauch des Werkes für diesen Zweck doch zunächst Sache der Wissenschaft, und das Buch wird immer nur Eigenthum eines engeren Kreises bleiben und diesem nicht allein das Verständniß des Ötinger'schen Systems vermitteln, sondern auch helle Blicke in das Schriftwort, in seinen Geist und Zusammenhang, eröffnen, indem es die biblischen Grundbegriffe, wie Oetinger sie erforscht hat, in einer Reihe von größeren und kleineren Artikeln beleuchtet. — Dem großen Bedürfniß der Gegenwart und des christlichen Volkes im Ganzen und Großen ist durch das Vorhandene nicht entsprochen. Das aber ist der Zweck der Herausgabe dieses Wörterbuches, dem christlichen Volke Handreichung zum Verständniß der Bibel zu thun, dazu beizutragen, daß es ein bibelkundiges Volk werde. Die Wichtigkeit dieses Unternehmens wird in dem Vorwort auf eine treffende Weise dargelegt. »Dazu, daß die Deutschen ein Bibelvolk werden und so ihrer nationalen Bestimmung und bisherigen Geschichte entsprechen, gehört, daß sie ein bibelkundiges Volk werden und ihnen die Mittel, es zu werden, auf leicht erreichbare Weise zu Gebote stehen.« Dazu genügt aber, wie dasselbe weiter auseinandersetzt, keineswegs eine bloße Compilation des da und dort aus verschiedenen Gesichtspuncten, ja nach widersprechenden Anschauungen Gelieferten u. s. f., sondern »es setzt dieß tieferes Versenken in die ganze Bibelanschauung, die gesetzliche, die prophetische, die evangelische und apostolische, voraus, wenn ein Ganzes entstehen soll, das eine Harmonie darstelle. Hier liegt der Hauptnerv in dem Durchdrungenseyn der Verfasser von den großen Bibelgedanken, wie sie sich auch in den scheinbar minder bedeutenden Einzelheiten der Bibel spiegeln.« Der Vorredner hält dafür, daß ein solches Durchdrungenseyn nirgends eher gehofft werden könne, als in der Geistlichkeit derjenigen deutschen Landeskirche, die noch heute deutliche Spuren und Stempel der großen Schriftforscher, die ihr im vorigen Jahrhundert angehörten (Bengel, Oetinger, Rasben), an sich trage und sich diese edlen Heimathszeugnisse auch durch die von der Philosophie ausgegangenen Durcharbeitungen des Gedankenlebens hindurch gerettet und sich von der neuerdings einreißenden theologischen Oberflächlichkeit und

kirchlich strengen Abgeschlossenheit in gegebenen Lehrbegriffen frei gehalten habe. Er fügt die Versicherung bei, daß seine durch den Anfang des Werkes erregte Hoffnung durch den Fortgang desselben sich erfüllt habe. Ref. ist hiermit ganz einverstanden und überzeugt, daß die Verbreitung des Werkes einer lebendigen und allseitigen Schrifterkenntniß überaus förderlich seyn werde. Daß es darauf abgesehen sey, gibt schon der Prospect des Wörterbuchs zu erkennen. Hier wird darauf hingewiesen, wie in dieser Zeit, wo wir die bitteren Früchte der traurigen Aussaat stolzer Menschenweisheit, die über das Wort Gottes hinaus zu seyn glaubte, in allen Gebieten des Lebens zu kosten haben, das Bedürfniß und der Trieb wieder lebhafter erwacht sey, das Wort Gottes auf den Leuchter zu stellen und in die Herzen zu bringen, und die innere Mission ihr Bestreben darein setze, die Bibelwahrheit als Heilmittel auf alle Schäden der Gegenwart anzuwenden, wie aber die bloße Verbreitung des Bibelwortes nicht genüge, sondern es auch nöthig sey, gründlich den Sinn für die biblische Wahrheit zu wecken, die Grundbegriffe ins Licht zu stellen, die Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten, sowie in die äußeren Verhältnisse, die denselben zu Grunde liegen, zu fördern und somit das Lesen in der heil. Schrift fruchtbar zu machen. — So wahr dieses ist, so gegründet ist auch die Bemerkung, daß bei dem Vorhandenseyn mannichfaltiger Hülfsmittel: Erklärungen, Concordanzen, Wörterbücher, es insbesondere noch fehle an einer vollständigen alphabetischen Bearbeitung des gesammten, zur Erklärung der Bibel dienenden Stoffes für alle Bibelleser, in der Art, wie man auf anderen Gebieten der Wissenschaft bemüht sey, die Resultate der Forschungen Allen leicht zugänglich zu machen. — Diesem Bedürfniß zu entsprechen, sollen nun 1) die biblischen Grundbegriffe, die sich auf die Glaubens- und Sittenlehre beziehen, sorgfältig entwickelt, 2) die Offenbarungsthaten des Herrn in geschichtlicher, geographischer, biographischer, naturgeschichtlicher Hinsicht beleuchtet und 3) überhaupt das Dunkle, Schwierige, Minderbekannte in kurzer, klarer, übersichtlicher und leichtfaßlicher Darstellung erörtert werden. Was in den Concordanzen kurz angedeutet ist, soll hier bei Hauptartikeln zu vollständigen Ausführungen verarbeitet werden, dagegen Alles wegbleiben, was nicht zur Ver-

deutlichung der Begriffe dient (bloße Namen). — Der Standpunct ist der Fels 1 Kor. 3, 11; die dogmatischen Entwickelungen sollen sich anschließen an die reformatorischen Bekenntnisse, wo es sich um confessionelle Gegensätze handelt, an die lutherischen, aber in selbstthätiger Auffassung. — Als Quellen, woraus geschöpft wird, werden bezeichnet die neuesten Untersuchungen, wie das Gediegene in alten Schriften. — Als Leser werden vorausgesetzt Lehrer, Hausväter und Mütter, Bibelfreunde, die, der Grundsprachen nicht kundig, einen sicheren Führer in den wichtigsten Fragen suchen; insbesondere möchte das Wörterbuch in christlichen Familien sich einbürgern, übrigens durch Gründlichkeit auch den Gelehrten genügen. Mit Uebergehung gelehrter Untersuchungen und Anführungen, aber mit gründlichem Studium und selbstgewonnerer Ueberzeugung soll jeder Artikel Alles zu berücksichtigen suchen, worüber ein denkender Bibelleser Aufschluß zu erhalten wünscht, so daß das Wörterbuch für den Laien den Kern alles dessen enthalten soll, was die biblische Theologie — Dogmatik und Ethik —, Archäologie und Einleitungswissenschaft in systematischer Form dem Theologen darbieten.

Dieß sind die Zusagen, und daß dieselben gewissenhaft erfüllt werden, davon wird Jeder beim Gebrauch des Buches je mehr und mehr sich überzeugen. Der Herausgeber selbst hat sich durch sorgfältige Redaction wohl verdient gemacht. Die Artikel, die er selbst bearbeitet hat, sind meist kürzere und greifen in verschiedene Gebiete ein, indem sie theilweise zunächst lexikalischer oder grammatischer Art sind: ins dogmatische, ethische, biographische, naturgeschichtliche, archäologische ꝛc. Die gewichtigsten Artikel dogmatischen und ethischen Inhalts sind insgemein von Fronmüller, Pfarrer in Kemnath bei Stuttgart, einem Manne von gediegener theologischer Bildung, der einen akademischen Lehrstuhl zieren würde, wenn er nicht aus anderweitigen Gründen ihn ablehnen zu müssen geglaubt hätte. Wer von seinen Arbeiten nähere Einsicht nimmt, wird finden, daß er, mit älterer und neuerer Literatur wohl vertraut, Alles selbständig durchgedacht und durchgearbeitet hat, daß er mit dem eigentlich theologischen auch das theosophische Element in der rechten Weise vereinigt, und mit dem tüchtigen Verstand das warm für Christum

und seine Sache, für das Reich Gottes und das Heil der Seelen schlagende Herz, daher seine Artikel, obwohl vorzugsweise lehrhaft, mehr oder weniger auch ins Erbauliche übergehen und insbesondere Geistlichen und Anderen, welchen erbauliche Behandlung des Schriftwortes Lebensberuf ist, eine schöne Anregung und Anleitung dazu bieten werden. Er dringt immer in die Tiefe ein und weiß das Schriftwort in seiner reichen Fülle aufzuschließen. Je und je möchte er freilich darin zu weit gehen und der Vielsinnigkeit die exegetische Einfachheit und Nüchternheit, welche auch ihr Recht hat, zum Opfer bringen. — Unter die Artikel, in denen sich seine Behandlungsweise in recht entwickelter Weise darstellt, gehören z. B. Abendmahl, Auferstehung (Christi und der Todten), Beschneidung, Besessen, Braut, Blut, Christus, Jesus (welche beide vielleicht besser zusammengefaßt worden wären), Gesetz, Evangelium, Beten, Gebet des Herrn, Ebenbild, Geist, Geistlich, Gewissen, Glaube, Gott (göttliche Eigenschaften), Himmel, Hölle, Jehovah, Lamm, Leiden, Licht, Liebe, Offenbaren, Knecht, Kirche, Kommen, Opfer u. s. f. — Wie der Verfasser mitunter auch in Gedanken eingeht, die vornehmlich in theosophischen Kreisen einheimisch sind, zeigt seine Annahme von einer seit der Auferstehung Christi fortgehenden Auferstehung von Todten. Nachdem er die erste Auferstehung einer großen Anzahl, namentlich der in Verfolgungen getödteten Ueberwinder zur Zeit der zweiten Zukunft des Herrn und die zweite am Schlusse des tausendjährigen Reichs, vor dem allgemeinen Weltgericht, unterschieden hat, fährt er fort, daß hiermit eine Vielen theuer gewordene Hoffnung auf eine früher schon erfolgende Auferstehung Einzelner nicht ausgeschlossen sey. Es lassen sich manche Andeutungen des N. T. dafür anführen, daß diejenigen, welche hienieden im Geiste recht ausgereift waren, nicht Jahrtausende warten dürfen, bis die Vollendung ihrer Seligkeit eintritt, sondern bald nach dem Tode zu diesem Ziele gelangen.« Er beruft sich auf die bekannte Stelle Matth. 27, 52., dann auf Joh. 5, 25. (»und ist schon jetzt«), vergl. Offenb. 6, 10. 11. — Wie dem aber seyn möge — Ref. gesteht, daß ihn nicht unwichtige Gründe noch abhalten, dieser Annahme, die ihm an sich sehr lieb wäre, entschieden beizupflichten — jedenfalls muß man dem Verfasser von Herzen beistimmen, wenn er den Artikel also schließt: »Un-

sere Hauptsorge muß jedoch auf das Ehrenkleid der Gerechtigkeit Christi gehen; dann wird sich die Ordnung der Auferstehung von selbst finden. Wir müssen hier von Sünden auferstanden seyn und im Geiste gelebt haben, wenn wir nicht zur Auferstehung des Gerichts kommen wollen.« – — Ref. möchte aus den angeführten Artikeln noch Eines und das Andere mittheilen, will sich aber auf den Schluß des Art. »Besessen« beschränken, als einen Beleg der feinen und gründlichen Weise des Verfassers. Hier stellt er als Ergebniß einer längeren Auseinandersetzung hin, daß Jesus an wirkliche Dämonen*besitzungen* geglaubt und sie als solche geheilt habe, und bemerkt dann, nachdem er Jesu richtige Einsicht und Verfahrungsweise in diesem Puncte von dem Falschen und Verkehrten der jüdischen Ansicht und Behandlungsart unterschieden hat: »Sollte es denn so undenkbar seyn, daß gewisse Arten von Krankheiten, namentlich solche, wo dem seelisch Leidenden etwas Fremdes in sein Wesen eingedrungen zu seyn scheint, das mit unwiderstehlicher Gewalt wirkt, mit dem Reich der Finsterniß, dem die Dämonen angehören, im Zusammenhang stehen? Sie können, von einer Seite aus betrachtet, natürlich seyn und nach gewissen erkennbaren Naturgesetzen verlaufen, aber es bleibt ein dunkler Rest, der wohl nicht anders, denn als Wirkung jenes feindseligen Princips, das stets das Böse will, begriffen werden kann. Es wirken täglich und stündlich so viele Kräfte auf unseren Leib nnd unsere Seele ein, ohne daß wir etwas davon wissen, und es sollte unmöglich seyn, daß auch Kräfte aus dem Reiche der Finsterniß in verschiedenen Graden auf uns wirken? Die neuere Naturforschung rechnet freilich fast ohne Ausnahme die Erscheinungen des Besessenseyns eben zu den krankhaften, von den Organen des Körpers abhängigen, nur aus Naturursachen zu erklärenden Erscheinungen; auch die oft beobachtete Entzweiung der geistigen Einheit, das Hören fremder Stimmen, das Eindringen einer zweiten Persönlichkeit leitet sie von Veränderungen in den Sinnesorganen, häufig von Blutüberfüllung her; sie weist hin auf eine Verwechselung der von kranken Sinnesorganen herrührenden Eindrücke mit solchen, die von äußeren Gegenständen veranlaßt werden, auf eine in der Einbildungkraft vor sich gehende Verkörperung und Verpersönlichung jener Eindrücke, auf den Einfluß jener lebhaften Vorstellung auf eine entspre-

chende Willensbewegung, auf die Macht der Gewohnheit bei der öfteren Wiederholung derselben Vorstellungen. Allein so wenig man den Einfluß dieser Momente leugnen kann, so Vieles bleibt doch noch unaufgehellt, und so lange die Wissenschaft nicht ein helleres Licht über jenes Nachtgebiet zu verbreiten weiß und jene Zustände so oft für unheilbar erklären muß, wird sie uns erlauben, bei der durch Christus und die Apostel aufgestellten Behauptung von dämonischen Einflüssen neben den leiblichen und seelischen Ursachen jener Krankheiten zu bleiben.«

Nicht minder als die dogmatisch ethische Seite durch Fronmüller sind auch die übrigen Seiten des Unternehmens durch andere Mitarbeiter tüchtig vertreten. Eine Reihe sorgfältig bearbeiteter Artikel, vornehmlich archäologischen Inhalts, welche mehr oder weniger auch ins dogmatische und ethische Gebiet eingreifen, haben Leyrer und D. Merz (der wohlbekannte und berufene Schriftsteller, besonders auf dem Gebiete der inneren Mission) dargeboten, z. B. Abgötterei, Ackerbau, Altar, Arm, Aussatz, Blutrache, Blutschande, Cherub, Darlehen, Dichtkunst, Ehe, Eid, Erstlinge, Feste, Fleisch, Gasse, Gelübde, Geschlechtsregister, Gesinde, Gewicht, Haare, Hamm, Halljahr, Handel, Handwerk, Heer, Heiden, Hirten, Jagd, Jahr, Kleid, Krankheit, Krieg, Landpfleger, Loos, Maß, Musik, Ostern u. a. von Leyrer; Berufen, Berufung, Bundeslade, Buße, Freude, Gottesdienst, Haß, Hoffen, Hoherpriester &c. von Merz. Die biographische Seite, welche eine Anzahl der wichtigsten Artikel nebst dem, was zur Einleitung in die von den charakterisirten Männern herrührenden Bücher gehört, in sich faßt, hat vorzugsweise Wunderlich übernommen, neutestamentliche Einleitungsartikel D. Klaiber, außerdem der unter den weiteren Mitarbeitern genannte D. F. Besser, der Verfasser der Bibelstunden &c. (Brief Jacobi und Johannes der Apostel). Anderes H. Rieger (Diakonus in Calw), von dem neben mehreren ins Ethische eingreifenden Artikeln die Offenbarung Johannis bearbeitet ist. Die naturgeschichtlichen und verwandten Artikel rühren insgemein von Hainlen (Pfarrer in Oberjettingen) her, so weit Ref. urtheilen kann, werthvolle Arbeiten. Die geographischen Artikel endlich haben bewährte Bearbeiter gefunden an den Brüdern Völter; von Ludwig Völter ist auch der ausführliche und gediegen-

Artikel »Israel«. Mehrere Artikel, wie Auge, Augenlust, Bescheidenheit, Glück, Nächster etc., durchaus feine Arbeiten, sind von Klett, Diakonus in Schorndorf.

Hiermit haben wir die Mitarbeiter und ihre hauptsächlichen Leistungen vorgeführt. Jeder hat in seiner Art und seinem Bereich dazu beigetragen, dem biblischen Wörterbuche einen dauernden Werth zu geben, und die Bibelleser und Bibelforscher sich zu großem Danke verpflichtet.

Um noch Einiges, was zur näheren Charakteristik dient, hervorzuheben, so läßt schon das Bisherige erwarten, daß dieses Werk im Ganzen und Einzelnen auf dem entschiedensten Schriftglauben beruht und den solchen Glauben untergrabenden und erschütternden Ergebnissen der neueren Kritik auch nicht das geringste Zugeständniß macht. Man kann hierüber anderer Ansicht und eines festen Offenbarungs- und Schriftglaubens sich bewußt seyn bei größerer Nachgiebigkeit gegen eine mit klaren objectiven Gründen streitende Kritik; aber schwerlich wird man dem, was hier gegeben wird, die subjective Wahrhaftigkeit und den Ernst und die Tüchtigkeit der Forschung und Erwägung der Gründe für und wider abstreiten können, und für das Unternehmen selbst kann es nur ein Gewinn seyn, daß dem Zweifel und Schwanken nicht Raum gegeben ist und dem christlichen Volk eine solche Handreichung zur Befestigung des Bibelglaubens geboten wird. Aufs bestimmteste wird z. B. die Abfassung des ganzen Pentateuchs durch Moses, mit Ausnahme von Cap. 34. (oder Cap. 32—34.), behauptet, mit Hinweisung auf Zeugnisse und innere Gründe und mit Zurückweisung der hauptsächlichen Einwürfe, welche gewöhnlich dagegen erhoben werden, und schließlich wird bemerkt: »Die Angriffe, welche der Unglaube besonders seit einem Jahrhundert mit unermüdlicher Thätigkeit auf den Pentateuch gerichtet hat, müssen zuletzt nur dazu dienen, die uralte Ueberzeugung von der Abfassung dieses Buches durch Mose fester zu begründen, die darin sich findenden Dunkelheiten und Räthsel aufzuhellen, den tiefen Reichthum des Inhaltes vollständiger zu entwickeln, den durchgreifenden Zusammenhang und die sinnvolle Anordnung deutlicher ins Licht zu stellen und zu dem Allem namentlich die Ergebnisse der bedeutendsten wissenschaftlichen Forschungen unserer Zeit sorgfältig zu benutzen. Wenn auch manche Fragen noch ungelöst bleiben,

so ist dieß bei dem mehr als 2000jährigen Alter des Buches und bei der noch viel größeren Entfernung eines Theils der darin berichteten Begebenheiten nichts, worüber man sich wundern könnte; viel unbegreiflicher würde es seyn, wenn bei einem solchen Gegenstand keine Räthsel übrig blieben.« — Ref., der jedes wahren Fortschrittes in der Ueberwindung der kritischen Einwürfe sich freut, möchte doch namentlich in Hinblick auf die so gründlichen und scharfsinnigen Forschungen eines so wahrhaftigen und in seinem innersten Kerne dem Glauben zugewandten Kritiker wie D. Hupfeld Einiges in diesen Aeußerungen beanstanden und hält es nicht für wohlgethan, wenn alle kritische Skepsis und Verneinung so durchaus und ohne Weiteres auf den Unglauben zurückgeführt wird. Die Kritik kann auch das Fragen und Forschen eines wesentlich gläubigen Gemüths seyn, welches bei scharfem Verstande so Manches findet, was der herkömmlichen Annahme entgegenzustehen scheint, und je aufrichtiger es ist, desto mehr Aergerniß nimmt an apologetischen Erörterungen und Beweisführungen, welche so oft das Gepräge des Gesuchten und Erkünstelten haben und statt der wahren nur eine scheinbare Lösung der Schwierigkeit darbieten, die im Grunde den Apologeten selbst nicht befriedigen kann. Man hüte sich also, so kurzweg abzusprechen. Ein solches Urtheil spricht derselbe Verf. (Wunderlich) auch in Bezug auf die angefochtenen Stücke der jesajanischen Sammlung, besonders Cap. 40—66. aus: »Je bedeutender die Weissagungen des Jesajas nach Umfang, Inhalt und Form sind, desto heftigere Angriffe hat die ungläubige Kritik gegen dieses Buch gerichtet, desto mehr unnütze Mühe mit denselben verschwendet.« — Selbst gläubige Theologen, die auch der Verf. als solche anerkennen muß, sind, wie Ref. weiß, in Bezug auf Jesaj. 40—66. auf Seiten der Kritik gestanden und stehen vielleicht noch so, wobei natürlich 1) zu unterscheiden ist zwischen Einwürfen, die Mangel an Glauben oder doch einen mangelhaften Glauben voraussetzen, und zwischen solchen, die in objectiven nicht abzuleugnenden Schwierigkeiten beruhen, und 2) das zu bedenken, daß der Verfasser jenes Abschnittes, wenn er auch ein Anderer und Späterer als Jesajas seyn sollte, als ein ebenso großer und wahrhafter Prophet angesehen werden kann.

Möchte man doch dahin kommen, bei eigener Glaubensfestig-

keit in Billigkeit und Liebe zu urtheilen über die, die in solchen kritischen Fragen eine andere Stellung einnehmen, und das Recht der freien Forschung ungekränkt zu lassen, indem man wohl unterscheidet zwischen dem, was unläugbar als Product des Unglaubens dasteht, und dem, was aus dem suchenden und forschenden Glauben hervorgeht.

Derselbe Verfasser hat übrigens in Charakterschilderungen viel Treffliches gegeben und darin auch eine schöne Unbefangenheit an den Tag gelegt, wie z. B. die Artikel Abraham, David u. a. beweisen. — Bei dem Art. Eva und der Darstellung des Sündenfalls hat Ref. zweierlei vermißt: die Hervorhebung 1) des Mißtrauens gegen Gott, das die Stammeltern in sich erwecken ließen, 2) des Anfangs der Sinnesänderung der Eva, der sich kundgibt in den Worten: »die Schlange betrog mich also«. Beides sind höchst wichtige Momente, jenes für das Verständniß der Entstehung der Sünde, dieses für das göttliche Verfahren, worin Eva sofort gewürdigt wird, als die Mutter des Erlösers bezeichnet zu werden.

Um noch einmal die kritischen Fragen, die hier zur Sprache kommen, zu berühren, so bemerken wir, daß die Artikel über Daniel und die Offenbarung Johannis, jener von Wunderlich, dieser von Rieger, sich an die auberlen'sche Schrift anschließen und deren Hauptresultate aufnehmen.

Man wird wohl bei genauerer Einsicht Unterschiede der Ansicht zwischen den verschiedenen Verfassern, wo sie sich in dem einen oder anderen Puncte begegnen, entdecken können, ohne daß jedoch die wesentliche Harmonie des Werkes dadurch gestört würde. Als vorwaltend in der Anschauungsweise der Verfasser dürfte wohl der schon im ursprünglichen Lutherthum hervortretende, in neuerer Zeit vornehmlich durch Oetinger ausgeprägte und in der gegenwärtigen Theologie durch D. Beck in Tübingen energisch vertretene Realismus sich ergeben, jedoch nicht ohne merkliche Unterschiede, wie sie namentlich in einigen Artikeln von Fronmüller einerseits, der noch aus einer älteren theologischen Schule stammt, und von Klett, der der beck'schen Richtung angehört, andererseits wahrzunehmen sind. Fronmüller hat in dem Artikel »Abendmahl« den lutherischen Realismus in der Weise behauptet, daß er ötinger-hahn'sche Andeutungen zu weiterer Erläuterung zu Hülfe nimmt. Er bemerkt aber in Bezug auf den Gottes-

begriff, daß es zu schweren Mißverständnissen führen könne, wenn man mit Oetinger und anderen Theosophen von einer menschenähnlichen Leiblichkeit Gottes spreche. Wo ihm Augen, Füße, Arme, Hände, Ohren, Finger zugeschrieben werden, da solle bildlich seine Allwissenheit, Allgegenwart und Allmacht bezeichnet werden. Zugleich geschehe es mit Rücksicht auf die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Die Kirche habe zu allen Zeiten eine solche neuerdings wieder auftauchende Vermenschlichung Gottes verworfen (Art. »Geist«). Aehnlich erklärt er sich in dem Artikel »Hand«, wo er sagt, solche Ausdrücke seyen bildlich zu fassen, aber zugleich so real als möglich, und wir haben uns sehr zu hüten, daß wir solche Ausdrücke nicht allzu sehr vergeistigen und verdünnen und nicht zur Schale rechnen, was doch zum Kern gehöre u. s. f. Kühner und durchgreifender tritt der Realismus auf in dem geistvollen Artikel »Auge« von Kleft. Schon wo er vom Auge des Menschen redet, warnt er vor der Willkür, welche die bestimmten, klaren Aussprüche, da nicht bloß von einem gütigen Auge, von hohen Augen geredet wird, sondern auch von einem Aufheben der Augen zu den Bergen, von denen die Hülfe kommt, und daß keine Gottesfurcht vor den Augen sey u. s. w., nur bildlich fassen und von einem inneren Auge verstehen zu müssen glaube. Diese Warnung aber findet er noch viel nöthiger da, wo die Schrift von den Augen des Herrn rede. Es sey nicht bloß eine malerische Bezeichnung des heil. Geistes oder auch gleichbedeutend mit Allwissenheit und Allgegenwart. Schon daraus, daß das Wort Gottes den Menschen das Ebenbild Gottes nenne — den ganzen Menschen nach Geist, Seele und Leib — gehe hervor, daß dem leibhaftigen Menschenauge ein urbildliches Auge Gottes correspondiren und daß dieses Auge Gottes nothwendig etwas Leibhaftiges seyn müsse. Auch würde der Sohn Gottes nicht Mensch geworden und geblieben seyn wahrhaftig, wenn es etwas mit dem göttlichen Wesen Unvereinbares wäre, einen Leib, ein Angesicht, ein Auge zu haben. — Allerdings ist Gott Geist; damit ist »seine alle Endlichkeit übersteigende lichte Innerlichkeit« bezeichnet, seine in sich selbst klare und ihrer selbst bewußte unsichtbare Gottesnatur, wie sie nach ihrem inwendigen Wesen der Creatur verborgen ist (1 Timoth. 6, 16.); aber dem widerspricht auch nicht von ferne die andere

Wahrheit, daß diese Innerlichkeit ausstrahlt, sich selbst bekleidet (Ps. 104, 2.), sich eine Darstellung nach außen, einen Leib gibt in ewiger Herrlichkeit. — — »Durch diese Lehre wird aber Gott nicht vermenschlicht (kein fleischliches Auge, Hiob 10, 4.); auch in dieser seiner Verleiblichung charakterisirt er sich ganz als Gott und Geist. Seine Augen sind lauteres, klares und unendliches Licht, vor dem die Tiefen der Ewigkeit bloß und entdeckt liegen, wie vielmehr der geschichtliche Verlauf und das Thun der Creatur!« u. s. f. — Dieß wird an einer Reihe von Schriftstellen dargethan.

Das Bisherige mag genügen, um darauf aufmerksam zu machen, was in diesem biblischen Wörterbuche dargereicht werde. Des Belehrenden, des Anregenden, des Erbauenden bietet es eine reiche Fülle dar. In mancherlei Fragen und Probleme, theoretische und praktische, welche die Christenheit dieser Zeit bewegen, führt es im Lichte des Schriftwortes ein. Dieses selbst wird nach allen Seiten hin beleuchtet, auch insofern, als für eine Menge von Stellen die richtige Uebersetzung gegeben wird. Es ersetzt dem Leser eine Menge anderweitiger Schriften, aus welchen er sich Belehrung über dieses und jenes, was ihm in der Schrift dunkel ist, zusammensuchen möchte. Auch gibt es nicht allein über Einzelheiten Aufschluß; die biblischen Bücher werden auch in ihrem inneren Zusammenhang aufgezeigt, so daß das Einzelne auch aus dem Ganzen wieder Licht erhält. Und wo der Verfasser eine bekannte geschichtliche Persönlichkeit ist, wird auch durch seine eingehende Charakteristik das Verständniß seiner Schrift angebahnt und erleichtert.

So wird es sich denn in christlichen Familienkreisen, die ein höheres Bildungsbedürfniß haben und in die Schrift tiefer eingeführt zu werden verlangen und fähig sind, als ein rechter Schatz bewähren; es wird auch in Schulbibliotheken eine wesentliche Lücke ausfüllen. Und dem Candidaten, dem Prediger wird es ungleich mehr geben, als jedes andere Hülfsmittel der Art.

Referent empfiehlt es demnach mit guter Zuversicht, gewiß, daß ihm daraus von Keinem, der für solche Belehrung Sinn und nach eindringender Schrifterkenntniß ein Verlangen hat, ein Vorwurf erwachsen werde. Kling.

Miscellen.



Programma der „haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion" auf das Jahr 1857.

Die Directoren der haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion haben in ihrer Herbstversammlung Ausspruch gethan über sechs bei ihnen eingegangene Antworten. Sie fingen ihre Arbeiten an mit zwei Abhandlungen, einer hochdeutschen und einer französischen, über die Preisfrage: »Indem es als ein Resultat der neuesten kritischen Forschungen festgestellt werden kann, daß das Evangelium von Matthäus in seiner jetzigen Gestalt nicht stimmt mit den *λόγια*, die der Presbyter Johannes nach Papias bei Eusebius (hist. eccles. lib. III. cap. 39.) erwähnt, so verlangt die Gesellschaft eine Abhandlung, worin das Verhältniß jenes Evangeliums zu diesen *λόγια* mit wahrscheinlichen Gründen nachgewiesen wird, und worin zugleich die Regeln festgestellt werden, nach welchen man die früheren und späteren Bestandtheile in demselben zu unterscheiden hat.«

Zuerst kam in Betracht die hochdeutsche Abhandlung mit dem Wahlspruch: *Τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν* u. s. f. Aber die Directoren, obgleich den Scharfsinn des Verfassers anerkennend, fanden in dem bei weitem größten Theile dieser Abhandlung die Entwickelung einer Hypothese, die sie als unhaltbar zurückweisen mußten, und die überdieß nur in sehr entfernter Beziehung zu dem fraglichem Puncte der Untersuchung stand; und in dem kleineren Theile von kaum sechzehn Seiten eine völlig ungenügende Beantwortung der ausgeschriebenen Preisfrage.

Ganz anders urtheilten die Directoren über die französische Abhandlung mit dem Wahlspruch: Consuetudo sine veritate u. s. f. Einstimmig war ihre Ansicht, daß sie dieser Arbeit sehr

großes Lob zu zollen hätten, sey es, daß sie das Auge richteten auf die Vollständigkeit, womit alle Theile der Frage, ohne etwas zu übersehen, beantwortet waren, oder auf die Tiefe des Studiums, welches sie von Anfang bis zu Ende bekundete, oder auf den logischen Gang, der selbst bei Untersuchungen sehr verschiedener Art immer gleichmäßig fortschritt, oder auf eine Menge mit dem Hauptgegenstand verbundener Streitfragen, die eine wesentliche Beleuchtung erhalten zu haben schienen. In den Hauptgegenstand, meinten sie, sey bis dahin noch Niemand mit so vielem Scharfsinn und so vieler Sachkenntniß eingedrungen. Dennoch gab es, zu ihrem innigen Bedauern, Gründe, weßwegen sie das Werk, wie es vorlag, nicht bekrönen konnten. Diese Gründe werden dem äußerst verdienstlichen Verfasser baldmöglichst mitgetheilt werden, wenn er sich bei dem Secretär der Gesellschaft meldet mit der Erklärung, daß er die Mittheilung verlange, und zugleich mit Angabe einer Adresse, zur Bewahrung der Anonymität. Durch den Beschluß, die Frage aufs Neue zur Beantwortung auszuschreiben, haben ihm die Directoren Gelegenheit bieten wollen, seine Kräfte zum andern Male an dieser Arbeit zu versuchen. Dadurch ist aber auch der Weg zur Mitbewerbung geöffnet, sowohl für Andere, als für einen gewissen Verfasser, dessen Preisabhandlung die Societät ungelesen hat zurücksenden müssen nach dem Orte, woher sie dieselbe erhalten hatte, weil sie, wiewohl ohne Verschulden des Verfassers, fast ein halbes Jahr zu spät eingegangen war. Darnach äußerten die Directoren ihr Urtheil über eine holländische Abhandlung mit dem Wahlspruch: Een is uw Vader, als ein religiöses Lesebuch, worin vernünftige und gemüthliche Auffassung des Evangelium-Inhaltes, im Gegensatz zu einer dogmatisch-mystischen Richtung, nach den Zeitbedürfnissen klar ins Licht gestellt und mit Ernst empfohlen wird.«

Die Directoren glaubten darin einen Aufsatz zu sehen, der aus der Feder eines wohlwollenden und nicht ungeschickten Mannes geflossen, und der nach genauer Umarbeitung in niederen Kreisen wesentlichen Nutzen stiften könnte; aber nicht nur Stil und Sprache, sondern auch Form, Anlage und Inhalt ließen so Vieles zu wünschen übrig, daß an eine Bekrönung nicht zu denken war.

Es folgte nun eine hochdeutsche Abhandlung mit dem Wahlspruch: הדור יאזר u. s. f. über die Frage: »Was läßt sich für den zukünftigen Zustand des israelitischen Volkes hier auf Erden erwarten?« Aber einstimmig war man der Ansicht, daß dieser Aufsatz ohne den mindesten Werth wäre.

Endlich kamen die Directoren zu zwei Abhandlungen über die Frage: »Welchen Ursprung hat man auf Grund sowohl von früheren Untersuchungen, als von dem, was in der letzten Zeit ans Licht gebracht worden, den verschiedenen Sammlungen und Recensionen der Briefe des Ignatius zuzuweisen, und welchen Werth haben diese zur richtigen Beurtheilung des Inhaltes und der frühesten Schicksale der Lehre des Christenthums?« Die eine war eine hochdeutsche mit dem Wahlspruch: *Τὸ ἄμεινον ἐχθρὸν τοῦ ἀγαθοῦ*, die andere eine holländische mit dem Wahlspruch: *Προὔτρεπέ τε ἀπρὶξ ἔχεσθαι* u. s. f.

In der hochdeutschen haben die Directoren Beweise ungemeinen Fleißes und vielen Scharfsinn erkannt, aber zugleich schien deutlich aus derselben hervorzuleuchten, daß sie von Haus aus nicht bestimmt gewesen war für die Beantwortung der Frage der Societät. Der Verfasser wendet die analytische Methode auf eine solche Art an, daß seine Ansicht oft räthselhaft erscheint. Außerdem berührt er das zweite Glied der Frage fast gar nicht. Endlich besteht der größte Theil seiner Arbeit aus einem neuen Texte der Briefe des Ignatius, den die Societät nicht verlangt hatte. Hinreichende Gründe, warum die Directoren diese übrigens in mehr als einer Hinsicht lobenswerthe Schrift bei Seite legen mußten.

Die holländische Abhandlung war von obgenannten Mängeln frei. In synthetischer Weise schreitet sie auf dem Wege der Untersuchung also fort, daß man dem Verfasser bequem folgen kann. Anstatt sich einzulassen auf Solches, was die Societät nicht verlangt hatte, hält sie sich streng an den fraglichen Gegenstand. So nimmt sie auch alle auf die Frage bezüglichen Puncte in Behandlung. Und dennoch fanden die Directoren in dieser Abhandlung so viel Ungenügendes, daß sie nicht beschließen konnten, dieselbe mit dem ausgesetzten Ehrenpreis zu krönen und in die Werke der Societät aufzunehmen. Andererseits aber erkannten sie darin

so viel Gutes, daß sie beschlossen, dem Verfasser eine goldene Medaille im Werthe von hundertundfunfzig Gülden zu schenken, wenn er dem Secretär der Societät seinen Namen bekannt machen will.

Zur Beantwortung vor dem 1. September 1858 wird nochmals ausgeschrieben die Preisaufgabe: »Ein religiöses Lesebuch, worin eine vernünftige und gemüthliche Auffassung des Evangelium-Inhaltes, im Gegensatz zu einer dogmatisch-mystischen Richtung, nach den Zeitbedürfnissen, klar in's Licht gestellt und mit Ernst empfohlen wird.« Den Bewerbern wird die Wahl einer anregenden und unterhaltenden Form besonders empfohlen.

Auch wird, und zwar vor 15. December 1858, bei Erneuerung Antworten entgegengesehen auf die Fragen:

I. »Eine Geschichte des Presbyterial-Synodalsystems in der reformirten Kirche der Niederlande, nebst Andeutung seines Ursprunges, seiner Entwickelung und des Ganges, den es bis auf unsere Tage, auch in Beziehung auf die Verbreitung seines Einflusses außerhalb jener Kirche, genommen hat.«

II. »Was war die Vorstellung des Arius und seiner verschiedenen Nachfolger von der Person Christi? Welche Formen hat der Arianismus in der Dogmatik späterer Zeit angenommen? Wie hat eine unparteiische exegetisch-dogmatische Kritik über diese Ansicht zu urtheilen?«

III. »Was läßt sich für den zukünftigen Zustand des israelitischen Volkes hier auf Erden erwarten?«

IV. »Indem es als ein Resultat der neuesten kritischen Forschungen festgestellt werden kann, daß das Evangelium von Matthäus in seiner jetzigen Gestalt nicht stimmt mit den λόγια, die der Presbyter Johannes nach Papias bei Eusebius (hist. eccles. lib. III. cap. 39.) erwähnt, so verlangt die Gesellschaft eine Abhandlung, worin das Verhältniß jenes Evangeliums zu diesen λόγια mit wahrscheinlichen Gründen nachgewiesen wird, und worin zugleich die Regeln festgestellt werden, nach welchen man die früheren und späteren Bestandtheile in demselben zu unterscheiden hat.«

Ebenfalls aufs Neue, zur Beantwortung vor dem 1. September 1859, wird die Frage ausgeschrieben: »Welchen Einfluß hat

das Verkennen des sittlichen Charakters der christlichen Offenbarung bis heute ausgeübt auf die Vorstellung, Anwendung und Vertheidigung ihres Inhaltes, und welche Verbesserung kann darin jetzt auf dogmatischem, praktischem und apologetischem Gebiete angebahnt werden?«

Die Gesellschaft hat beschlossen, zur Beantwortung vor dem 1. Sept. 1859 die zwei folgenden Preisaufgaben auszuschreiben:

I. »Eine Geschichte der Lehre von der sittlichen Freiheit des Menschen, wobei der Gang der philosophischen Untersuchungen und der Inhalt des alten und neuen Testamentes, sowie der Gebrauch, den die Christen von dem einen sowohl als dem anderen gemacht haben, berücksichtigt werden müssen.«

II. »Eine kurzgefaßte Geschichte des Materialismus bis auf unsere Zeit; eine Untersuchung der Ursachen, woraus sich die Erscheinung erklären läßt, daß dieser Materialismus sich besonders in unseren Tagen so sehr verbreitet hat, und eine Anweisung der Mittel, ihn mit Erfolg zu bekämpfen.«

Bei der Untersuchung der Ursachen wünscht die Gesellschaft, daß besonders auf das einseitige Studium der Naturwissenschaften, der theoretischen Philosophie und der Theologie die Aufmerksamkeit gelenkt werde.

Für die genügende Beantwortung aller obgenannten Fragen wird der erhöhte Ehrenpreis von vierhundert Gulden ausgesetzt, wobei den Verfassern die Wahl bleibt, den Werth ganz oder theilweise in baarem Gelde zu entnehmen.

Vor der letzten abgehaltenen Herbstversammlung sind bei der Gesellschaft zwei hochdeutsche Antworten eingegangen auf die Frage: über die Verschiedenheit der Evangelisten in der Mittheilung der Worte und Reden Jesu. Die eine hatte zum Wahlspruch: Der ganze Luftkreis ist des Adlers Bahn u. s. f., die andere: *Εὐαγγελισταὶ μὲν τέσσαρες, εὐαγγέλιον δὲ ἕν.* Auch über den Arianismus ist eine Abhandlung, und zwar eine holländische, empfangen, aber ihr Verfasser hat sich beklagt, daß es ihm an Zeit gemangelt, sowohl um manches Buch, das ihm dienlich dünkte, zu Rathe zu ziehen, als um sein ganzes Werk nach Wunsch zu vollenden. Die Directoren haben darum beschlossen, statt diese Schrift

durchzulesen und zu beurtheilen, dieselbe Frage (wie oben geschehen) aufs Neue auszuschreiben. Somit kann der Verfasser nach Belieben seine Arbeit künftiges Jahr verbessert einsenden, um um den Ehrenpreis mitzuwerben. Wünscht er seine Abhandlung mit dem Namen-Brieschen zurückzuerhalten, so wolle er sich ungenannt bei dem Secretär melden, mit Angabe des von ihm gewählten Symbolums und der Adresse, wohin die Litteralien versandt werden müssen.

Vor dem 15. December dieses Jahres werden Antworten erwartet auf die Fragen: über das Evangelium der Hebräer; das Autoritätsprincip als Grund der Wahrheit, und die Entwickelung des Begriffes der Sünde, nach der Bibel.

Vor dem 1. September 1858 wird Antworten entgegengesehen auf die Frage über den Einfluß der Lehre von der Sünde in der christlichen Kirche.

Die hochdeutsche Abhandlung des Hrn. C. J. Trip über die Erscheinung des Sohnes Gottes an die Erzväter, Moses und die Israeliten ist unter der Presse und wird wahrscheinlich noch vor Ende dieses Jahres herausgegeben werden.

Die Schriftsteller, welche sich um den Preis bewerben, werden darauf zu achten haben, daß sie ihre Abhandlungen nicht mit ihrem Namen, sondern mit einer beliebigen Devise unterzeichnen. Ein versiegeltes, Namen und Wohnort enthaltendes Billet, die Abhandlung begleitend, habe sodann dieselbe Devise zur Aufschrift. Die Abhandlungen müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt seyn, und zwar die in deutscher Sprache mit lateinischen Buchstaben, widrigenfalls sie bei Seite gelegt werden. Ueberdieß wird den Schriftstellern aufs Neue in Erinnerung gebracht, daß auf gedrängte Behandlung großer Werth gelegt wird. Auch sey eine deutliche Schrift dringend anempfohlen, indem unleserlich Geschriebenes abgewiesen wird. Ferner sind die Abhandlungen mit einer der Gesellschaft unbekannten Hand zu schreiben und franco an den Mitdirector und Secretär der Gesellschaft, Prof. D. W. A. van Hengel zu Leyden, einzusenden. Auch wird auf's Neue zur

Warnung daran erinnert, daß es ohne Zustimmung des Vorstandes der Gesellschaft nicht erlaubt ist, seine gekrönte Abhandlung herauszugeben, weder einzeln, noch in einem anderen Werke. Die Gesellschaft reservirt sich das Recht, von den eingelaufenen Abhandlungen nach Belieben, zum allgemeinen Nutzen, Gebrauch zu machen und dieselben, selbst wenn sie den Preis nicht erworben haben, theilweise zu veröffentlichen, entweder mit bloßer Hinzufügung der von den Verfassern gewählten Devise, oder mit Nennung des Namens, falls die Verfasser, darum ersucht, ihn offenbaren wollen.

Schließlich wird in Erinnerung gebracht, daß die Verfasser ihre eingesandten Arbeiten nicht zurückbekommen, daß aber die Directoren davon eine Abschrift besorgen, wenn eine solche unter Angabe der Adresse und Gewährleistung der Kosten gewünscht wird.

[illegible]

[illegible]

In gleichem Verlage sind erschienen:

	Thlr.	Sgr.
Perthes, Dr. Cl., Friedrich Perthes' Leben. 3 Bände. 4. Aufl. Geh.	3	—
In Callico geb.	4	—
Geschichte der Europäischen Staaten von Heeren und Ukert. 31. Lief. 1. Abth. Zinkeisen, Geschichte des Osmanischen Reichs. 5r Band. Subscriptionspreis	3	2
Einzelpreis	4	—
Dasselbe, 1r—5r Bd.	19	14
Schmid, Dr. B., Geschichte der Bisthümer Deutschlands. 2r Band. Geh.	2	16
Compl. 2 Bde. Geh.	4	28
Gildemeister, Dr. C. H., Joh. Georg Hamann's, des Magus im Norden, Leben und Schriften. 3r Bd. Geh.	2	—
Compl. 3 Bde. mit Portrait und Facsim.	6	—
Retscher-Almanach. Herausgegeben vom evangelischen Vereine der Pfalz. Mit einem Titelkupfer, „die Trümmer des Retscher in Speier" darstellend. 16. Geh.	1	10
In Callico gebunden mit Goldschnitt	1	20
Herbst, Dr. W., Matthias Claudius, der Wandsbecker Bote. Geh. 12. 2. Aufl. Mit Matthias und Rebecka Claudius' Portrait	1	26
Vogel, Dr. Albr., der Kaiser Diokletian. Ein Vortrag. Mit Anmerkungen. Geh.	—	15
Sartorius, Dr. Ernst, die Bundeslade und die Bundeshauptstücke	—	6
Lavater, J. C., Worte väterlicher Liebe an Anna Louise Lavater. Geh.	—	20

C. Plini Secundi natur. histor. libri XXXVII, rec. Julius Sillig. Vol. VIII. quo continentur in-

	Thlr.	Sgr.
dices rerum a Plinio memoratarum. M—Z. Gr. 8. Geh. Subscriptionspreis	3	—
Ladenpreis	4	—
Vol. I—VIII.	32	—
In C. Plini Secundi naturalis historiae libros indices. Composuit Otto Schneider. Pars II. M—Z. Gr. 8. Geh.	4	—
Pars I. und II. Gr. 8. Geh.	8	—

Hiermit ist diese große Ausgabe des Plinius geschlossen.

Glossarium diplomaticum zur Erläuterung schwieriger Wörter und Formeln des gesammten Mittelalters. Von Dr. Ed. Brinkmeier. Fol. II. 5s Heft, das dieses Werk bis Mitte M führt . . .	1	—
Hochhuth, D. W. H., Bernhard Rothmann's Schriften. 1s Hft. Von verborgenheit der Schrift des Rickes Christi vnd von dem dage des Hern. Geh.	—	16

Unter der Presse befinden sich:

Pauli, Dr. R., Geschichte von England. 5r Bd.

Hopf, Dr. C., historisch-genealogischer Atlas in Folio.

Der Druck dieses bedeutenden Werkes, von dem Prospecte in deutscher, französischer, englischer und italienischer Sprache in allen Sortimentshandlungen vorliegen, ist bis zum 50. Bogen vorgeschritten, so daß der 1. Band in Kurzem zur Ausgabe kommt.

Inhalt der Theologischen Studien und Kritiken.

Jahrg. 1858. 1s Heft.

Vorwort der Redaction beim Beginn des 31. Jahrganges.

Abhandlungen:

1. Rothe, zur Dogmatik. Zweiter Artikel.
2. Weiß, die Gesetzesauslegung Christi in der Bergpredigt.

Gedanken und Bemerkungen:

1. Kamphausen, Bemerkungen über die Stiftshütte.
2. Rauch, Erklärung der Stelle Jakobi 4, 5. 6.

Recensionen:

Rückert, das Abendmahl.

Uebersichten:

Tischendorf, alttestamentliche Arbeiten; von E. Ranke.

Register zu den Theologischen Studien und Kritiken sind drei erschienen über je 10 Jahrgänge; ein jedes kostet 20 Sgr.

Inhalt der Zeitschrift für historische Theologie.
Jahrg. 1858. 1s Heft.

I. Distelbarth, die evangelische Alliance. Nach englischen und französischen Berichten. 1r Artikel.

II. Lämmer, Hugo, de confessionis Augustanae confutatione pontifica.

Das Register über die ersten 25 Jahrgänge, 1833 bis 1857, der Zeitschrift ist unter dem Titel:

Hahn, Dr. C. U., kirchliches Repertorium. Eine Jubelgabe.

erschienen und einzeln zu haben für 1 Thlr.

Geschichte des französischen Calvinismus bis zur Nationalversammlung im Jahre 1789. Zum Theil aus handschriftlichen Quellen von Gottlob von Polenz. Erster Band. (Derselbe auch unter dem Titel: »Geschichte des französischen Calvinismus in seiner Blüthe«.) Gotha, bei Friedrich Andreas Perthes. Preis 4 Thlr.

Es wird hier eine Geschichte gegeben, in welcher der Geist, den Luther in Frankreich geweckt, dieses mit Eigenem und Fremdem genährt und gefördert, Calvin aber gereinigt, geregelt, gestütet, firirt und als ein bewegendes Ferment über die Schranken des Raumes und der Verhältnisse weiter getrieben hat, den in seinen mannichfachen Strahlen alle geschichtlichen Momente mehr oder weniger berührenden Brenn- und Lichtpunct bildet. Dieser Geist, als Calvinismus bezeichnet, ist die vorstehende Geschichte, außer der des französischen Calvinismus im engeren und eigentlichen Sinne, die seiner Einwirkung auf Religion, Kirche, Wissenschaft, Sitte, Gesellschaft und sonstige Verhältnisse Frankreichs. Der bald folgende zweite Band wird den politischen Calvinismus in seiner geschichtlichen Erscheinung und in den aus ihr hervorgegangenen Ideen und Doctrinen umfassen, und zu deren Vervollständigung ihm, wenn auch nur vorübergehend, in seinen Ausgängen und Abweichungen in den Presbyterianismus, Independentismus und Puritanismus, nach Schottland und England folgen. Wie der erste Band dem dogmatischen und kirchlichen Interesse, wird der zweite, außer diesem, dem politischen in einer Zeit sich aufdrängen, welche dogmatische, kirchliche und politische Verhältnisse zu einer vereinten Lebensfrage erhoben hat. Die Befriedigung dieser Interessen durch das angezeigte, schon von Henry (S. IX seines kl. Lebens Calvin's) und von dem Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français (Jahrg. I. S. 5) bewillkommte Werk läßt der Umstand hoffen, daß es zur Zeit die einzige Geschichte des französischen Calvinismus in unserer reichen historischen Litteratur ist.

Im Verlage von **Wilh. Schultze (Wohlgemuth's** Buchhandlung), Scharrenstraße Nr. 11. in **Berlin**, sind erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Brieger, populäre Auslegung der Sonn- und Festtags-Episteln. Ein Hülfsbuch zunächst für Lehrer und Hausväter zum Halten heilsamer Bibelstunden. Die Episteln der Trinitatiszeit. Dritter Beitrag zu einem tiefern Schriftverständnisse. 8. Brosch. 17 Bogen. 27 Sgr.

Diedrich, Evangelien-Predigten auf das ganze Kir-

chenjahr zum segensreichen Gebrauch in Häusern und Kirchen evangelisch-lutherischen Bekenntnisses. 3r Band. An Aposteltagen und ähnlichen Festen. 15 Bogen. 8. Brosch. 22½ Sgr.

Kirche, die deutsch-evangelische, in Australien. 6 Bogen. 8. Geh. 9 Sgr.

Neueste Nachrichten aus dem Morgenlande. Herausg. von Hoffmann, W., Dr., K. General-Superintendenten, und Strauß, F. A., Lic., K. Divisionsprediger. Jahrg. 4 Nrn. à 2 Bg. 8. Brosch. n. 10 Sgr.

Ryle, Bibelstunden über das Evangelium Matthäi. Aus d. Engl. übers. von Carl Eduard Reineck. 21 Bog. Gr. 8. Brosch. n. 1 Thlr.

Steffann, E., Pastor zu St. Bartholomäi, **Jesus allein.** Predigten, gehalten im Kirchenjahr 1855—1856. Erste Abtheilung: Die heilige Weihnachtszeit. 6 Bg. 8. Brosch. 10 Sgr.

Im Verlage von **Wiegandt & Grieben** in **Berlin** sind soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Büchsel, General-Superintendent Dr., **Predigten,** gehalten in der St. Matthäi-Kirche. 12 Sgr.

Hoffmann, General-Superintendent Dr., **Ruf zum Herrn.** Zeugnisse aus dem Amte in einer fortlaufenden Reihe von Predigten. Vom Advent 1856 bis Pfingsten 1857. 1 Thlr. 12 Sgr.

Krummacher, Hofprediger Dr., **Johann Knox und die Königin Maria.** Ein Vortrag, aus der »Sabbathglocke« besonders abgedruckt. 4 Sgr.

— — **Der kirchliche Osten und Westen** unseres preußischen Vaterlandes. 4 Sgr.

Nitzsch, Probst Dr., über Lavater und über Gellert. Zwei Vorträge. 10 Sgr.

Im Verlage von **Adolph Büchting** in **Nordhausen** erschienen soeben und sind in allen Buchhandlungen zu haben:

Frantz, Dr. A., das Gebet für die Todten, in seinem Zusammenhange mit Cultus und Lehre, nach den Schriften des heiligen Augustinus. Eine patristische Studie. Gr. 8. 1857. Geh. Preis 24 Sgr.

Schröder, Dr. Joh. Fr., der Graf Zinzendorf und Herrnhut, oder Geschichte der Brüderunität bis auf die neueste Zeit und Schilderung ihrer Institute und Gebräuche. Gr. 8. 1857. Geh. Preis 1 Thlr. 15 Sgr.

Bei A. Liesching & Comp. in Stuttgart ist soeben erschienen und vorräthig in allen Buchhandlungen:

Alttestamentliche Lebensbilder

in Predigten von

Ferd. Bender, Hofprediger.

23 Bogen. 25 Neugroschen = 1 Gulden 24 Kr.

Bei der großen Unbekanntschaft unseres Volkes, insbesondere mit dem Alten Testamente will der Verfasser auf erbaulichem Wege in den Geist der alttestamentlichen Schriften tiefer einführen und hat zu diesem Zwecke die großen Persönlichkeiten des Alten Bundes in Predigten dargestellt. Er suchte den innigen Zusammenhang beider Testamente als unzertrennliche Bestandtheile Einer Gottesoffenbarung darzulegen und den unermeßlichen, im Alten Testamente niedergelegten Reichthum der köstlichsten Wahrheiten in einer Weise vor Augen zu stellen, daß diese Predigten ebenso sehr der Belehrung als der kräftigen Auffassung des Gemüths dienen werden.

In meinem Verlage erschien soeben:

Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν

ΜΑΞΙΜΟΥ ΤΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ

περὶ διαφόρων ἀποριῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν τὸν ἡγιασμένον.

Sancti Patris nostri

MAXIMI CONFESSORIS

de Variis Difficilibus Locis SS. PP. Dionysii et Gregorii ad Thomam V. S. librum, ex codice Gudiano descripsit et in Latinum sermonem interpretatus post I. Scoti et Th. Gale tentamina nunc primum edidit

Franc. Oehler.

Preis $2^{1}/_{3}$ Thlr.

Halle, October 1857. **C. E. M. Pfeffer.**

Bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen sind erschienen:

Grote, J., u. J. Sarnighausen, der betende Bergmann. Ein Gebetbuch, aus Rhesen's andächt. Bergmann im Auszuge bearbeitet. Gr. 8. 10 Sgr.

Günther, G., Gottesklänge a. d. Haide. Bericht üb. das Missionsfest zu Hermannsburg am 24. und 25. Juni 1857. Die daselbst gehaltenen Predigten, Reden etc. Gr. 8. 5 Sgr.



Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. J. Müller, D. Nitzsch und D. Rothe

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

1 8 5 8.

Einunddreißigster Jahrgang.

Zweiter Band.

Gotha,

bei Friedrich Andreas Perthes.

1858.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. J. Müller, D. Nitzsch und D. Rothe

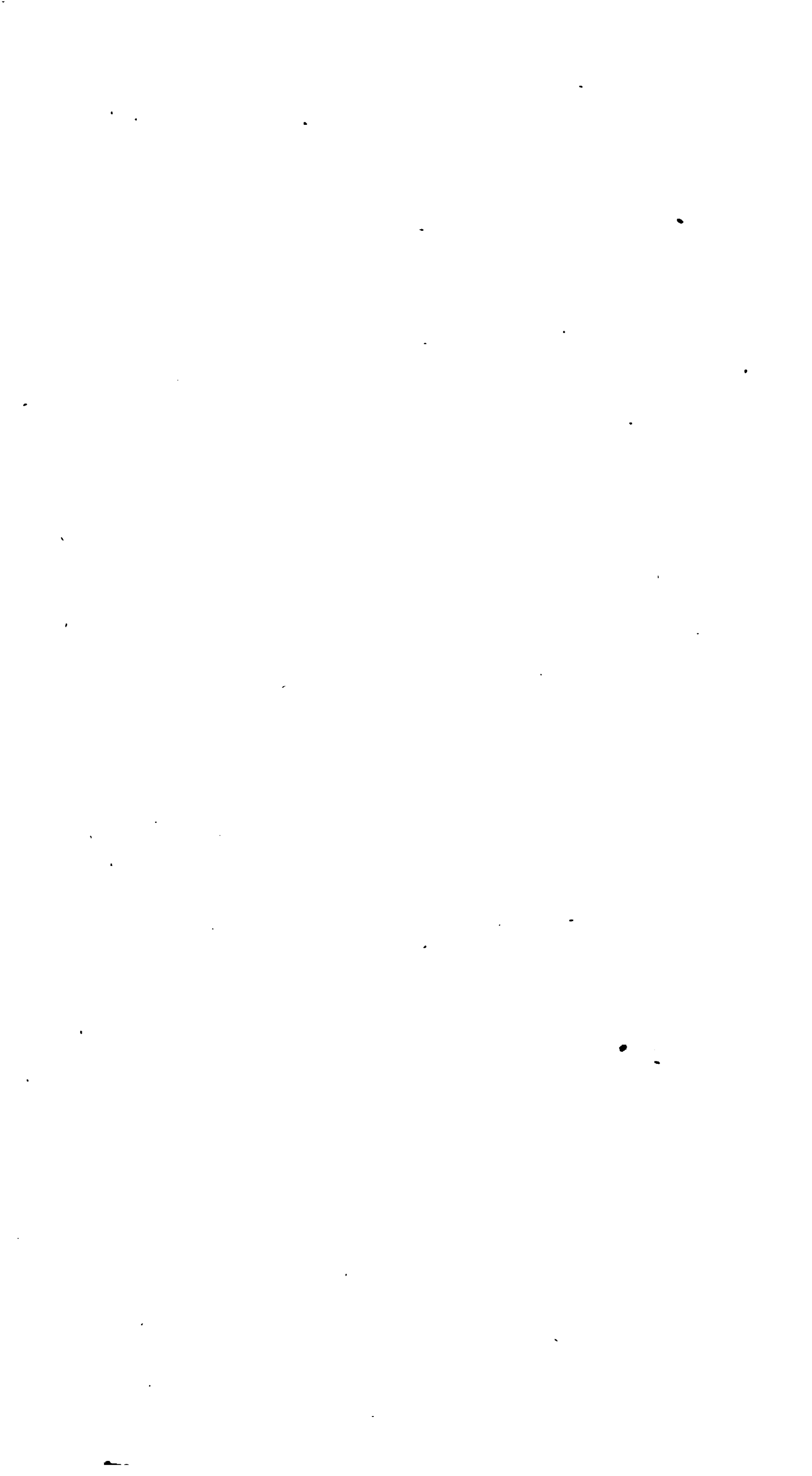
herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

Jahrgang 1858 drittes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1858.



Abhandlungen.



1.

Die Lehre des Apostels Paulus vom erlösenden Tode Christi, von Galat. 3, 13 und 14. aus beleuchtet

von

D. Alex. Schweizer,
Professor in Zürich.

Die dogmatischen Sätze vom erlösenden Tode Christi, als einem stellvertretend genugthuenden Büßen für die Sünden der Menschheit, durch welches Gott das Recht zum Vergeben der Sünde erworben oder doch das Vergeben ohne Nachtheil ermöglicht worden sey — vorzüglich durch die paulinischen Briefe veranlaßt — werden in ihrem herkömmlichen Bestand immer wieder angefochten, so daß, ob sie aus des Apostels Lehren mit Recht abgeleitet seyen, nicht für ausgemacht gelten kann [a]).

Schon Usteri in seinem paulinischen Lehrbegriff, 6te Ausg. S. 115, gesteht, „daß der Beweis für die stellvertretende Büßung schwer zu führen sey", und neuerdings hat vom lutherischen Erlangen aus Hofmann in seinem „Schriftbeweis" ausführlich zu zeigen gesucht, wie wenig diese Lehre biblisch begründet werden könne, ein von dieser Seite so unerwartetes Unternehmen, daß Philippi in Rostock eifrig dawider aufgetreten ist und nun auch Delitzsch in einem Anhange zu seiner Erklärung des Hebräerbriefes den Collegen zu widerlegen sucht, nach-

---

a) Einen älteren Streit habe ich in der Abhandlung über Conr. Vorstius in den theol. Jahrbüchern von Baur und Zeller, Jahrg. 1856. Heft 4. und Jahrg. 1857. Heft 2. in Erinnerung gebracht.

dem von reformirter Seite Ebrard die in Frage stehende Lehre als biblische Lehre aufzuzeigen sich bemüht hat a).

Da eine stellvertretende Genugthuung in einzelnen Aeußerungen des Apostels enthalten zu seyn scheint, so würde, daß diese Vorstellung ihm fremd sey, nicht für nachgewiesen gelten können, bis auch gezeigt wäre, wodurch der Schein derselben hervorgebracht sey. Die Frage läßt sich nicht erledigen ohne ein genaues Eingehen auf die hauptsächlich betheiligten paulinischen Stellen. Ein erheblicher Beitrag dazu muß in der Erklärung der sehr wichtigen Stelle Galat. 3, 13. und 14. gesucht werden b).

Hier lesen wir, daß „Christus, indem er ein Fluch für uns geworden, uns vom Fluche des Gesetzes losgekauft habe.« Vorerst müssen wir die Bedeutung des ὑπὲρ ἡμῶν festzustellen suchen.

1. Wie in allen ähnlichen Stellen erzeugt die Präposition ὑπὲρ c. genit. die bekannte Schwierigkeit. Bei den Exegeten herrscht die Meinung, „ὑπὲρ könne ebensowohl für, zum Besten, als auch anstatt bedeuten". Diese Meinung gehört aber der Periode grammatischer Ungenauigkeit an, in welcher man ohne Weiteres Wörter zu ergänzen, ein Wort für das andere, einen Casus für den anderen zu nehmen sich erlaubt hat. Erst Winer eröffnet durch seine neutestamentliche Grammatik ein genaueres Verfahren. Wie er jedem Worte seine eigene Bedeutung, jeder Wendung der Rede ihre eigene Besonderheit zu wahren sucht, so will er auch unserer Präposition ὑπὲρ zu ihrem Rechte verhelfen; es scheint aber, daß gerade ihr Zusammenhang mit der Lehre vom stellvertretenden Tode Christi der Grund sey, warum auch Exegeten, welche dem genaueren grammatischen Verfahren sonst Beifall geben, ausnahmsweise die Präposition ὑπὲρ noch immer nach der älteren, ungenauen Methode behandeln.

---

a) Die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung in der heil. Schrift begründet. Königsb. 1857.

b) Ich habe nachträglich gesehen, daß Bähr in den theol. Studien und Kritiken, Jahrg. 1849. S. 917 f., diese Stelle schon in einer Weise hervorgehoben hat, die alle Beachtung verdient.

Ὑπὲρ c. genit., das lateinische super und unser über, hat ursprünglich die locale Bedeutung über etwas, über Einem, aus dieser abgeleitet die Bedeutung zum Decken, Schützen, Retten, zum Besten Eines, für Einen, wegen Eines. Der Begriff der Stellvertretung wird durch ἀντὶ ausgedrückt. Da nun das, was für, zum Besten Eines gethan wird, in verschiedenen Formen geschehen kann, auch in Form der Stellvertretung, so wird ὑπὲρ auch in solchen Fällen vorkommen, ohne jedoch diese Specialität mit zu bezeichnen. Winer ist daher in der neutestamentlichen Grammatik bei der Bedeutung für, zum Besten stehen geblieben und hat nur so viel zugegeben, „daß in vielen Fällen, wer für Einen handelt, für ihn eintrete, daher denn ὑπὲρ zuweilen an ἀντὶ anstreife; man sey jedoch nicht berechtigt, das ὑπὲρ ἡμῶν, wo vom Tode Christi die Rede ist, geradezu durch anstatt zu übersetzen, vielmehr lasse ὑπὲρ unbestimmt, in welcher Weise das Sterben für geschehen sey".

Wenn in der That unsere Präposition bei der Frage, ob Christi Tod für uns als ein stellvertretender zu denken sey, ganz unbetheiligt ist, so darf auch nicht mit den verdienten Exegeten Baumgarten-Crusius und Rückert in der Anerkennung, daß ὑπὲρ auch anstatt heißen könne, ein Zeichen dogmatischer Unbefangenheit gesucht werden. Noch weniger freilich darf man so reden, als ob es ohne Weiteres anstatt bedeute, wenngleich es auch für, zum Besten heißen könne [a]). Vielmehr wäre den Wörterbüchern zuzumuthen, daß sie bei der Bedeutung für, zum Besten stehen bleiben und nur beifügen, die Art und Weise dieses für könne auch die Stellvertretung seyn, so daß eben ὑπὲρ für sich nur jenes Allgemeine, nicht auch diese Specialität mit ausdrücke, ob diese immerhin durch den Zusammenhang als vorhanden angegeben würde. Damit erst hätte die Sprache ihr Recht erlangt und wäre durch keinerlei dogmatische Interessen beirrt.

Die Lexika haben im Laufe der Zeit diesem Ziele sich angenähert, der Belegstellen für die angebliche Bedeutung des ὑπὲρ im Sinne von anstatt sind immer weniger geworden. Wilke

---

a) Ebrard mehrmals a. a. O.

in der Clavis N. T. getraut sich nur noch eine einzige aufzuführen, Philemon 13., und erklärt es für unrichtig, daß man auch 2 Kor. 5, 20. und Ephes. 5, 20. herbeiziehe [a]). Da nur noch so wenige Stellen, ihr ὑπὲρ im Sinne von anstatt zu behaupten, Miene machen, so wird es nicht zu weit führen, auch diese zur Ordnung aller übrigen ὑπὲρ heimzuweisen.

Usteri behauptet, „daß außer Philemon 13. auch 2 Kor. 5, 20. die Bedeutung anstatt ganz offenbar vorliege".

Was vorerst 2 Kor. 5, 20. betrifft, so sind wir freilich sehr gewöhnt an die Uebersetzung: „An Christi Statt sind wir Gesandte; als ob Gott durch uns ermahnete, bitten wir an Christi Statt, lasset euch mit Gott versöhnen!" Dennoch ist diese eine unrichtige Uebersetzung, wie sich leicht zeigen läßt. Das nachdrückliche zweimalige ὑπὲρ Χριστοῦ heißt, wie Winer und Meyer genau übersetzen, für Christus und seine Sache. De Wette meint zwar, „an Christi Statt" passe hier besser, aber ein subjectives Geschmacksurtheil kann nichts entscheiden der bestimmten Versicherung z. B. Meyer's gegenüber, „daß er im ganzen neuen Testament ein ὑπὲρ nicht finden könne, welches direct die Bedeutung von ἀντὶ hätte. Der Apostel sage: für Christus verwalten wir das Gesandtenamt; als ermahnete Gott durch uns, bitten wir für Christus — —; ὑπὲρ Χριστοῦ πρεσβεύομεν sey ganz wie Ephes. 6, 20. ὑπὲρ οὗ (εὐαγγελίου) πρεσβεύω."

Diese Auslegung läßt sich noch viel bestimmter als die gerade hier allein richtige begründen. Wollte nämlich für das „wir sind Gesandte" ein Stellvertretungsverhältniß angedeutet werden, so kann dieses nur so geschehen, daß der Gesandte die Stelle dessen vertritt, welcher ihn sendet. Eine solche Andeutung gibt der Apostel wirklich: „wir sind Gesandte und bitten, als ob Gott durch uns ermahnete"; somit ist das apostolische Wirken in der That ein stellvertretendes, aber gerade hier nicht an Christi, sondern an Gottes Statt. Der ganze Satz ist durch οὖν aus

a) Ephes. 5, 20. ist ὑπὲρ πάντων für Alles, für alle Segnungen, selbst wenn es Masculinum wäre, hieße es nicht: wir danken statt Aller, sondern für Alle, uns selbst mit eingeschlossen.

dem vorhergehenden gefolgert, vorher steht aber: „Gott versöhnte die Welt in Christo mit sich selbst und er (Gott) gab uns das Amt der Versöhnung." Hieraus läßt sich nicht folgern: wir üben also das Amt an Christi Statt, sondern nur: „wir führen also das Gesandtenamt für Christus an Gottes Statt, denn er hat uns dasselbe übertragen, und unser Bitten für Christus ist wie ein Ermahnen Gottes selbst anzusehen." Im ganzen Zusammenhang ist Gott activ, Christus passiv als mittlerisches Organ Gottes [a]). Der Sinn ist daher dieser: „wir sind von Gott gesendet in diesen Dienst für Christus und für die Erlösung; unser Wirken für Christus, unser Bitten: lasset euch durch Christus mit Gott versöhnen — ist anzusehen als Ermahnung Gottes selbst, der uns dieses Amt übergeben hat." Würde ὑπὲρ Χριστοῦ in diesem Zusammenhang ausgelegt: an Christi Statt, so würde dem Apostel eine logische Verworrenheit zugeschoben, indem, während er das apostolische Wirken als eine Stellvertretung Gottes bespricht, das bloße ὑπὲρ Χριστοῦ plötzlich es als Stellvertretung Christi bezeichnen sollte, etwa gar, als sey Gott selbst und darum dann Gottes Gesandte als Stellvertreter Christi zu denken. Gerade hier ist Christus nicht als Urheber, sondern als Ziel des apostolischen Wirkens dargestellt.

Wie verhält es sich denn mit der zweiten, wie es scheint, stärksten Beweisstelle für ὑπὲρ im Sinne von ἀντί, mit Philem. 13.? Zwar wird die Uebersetzung ὑπὲρ σοῦ statt deiner hier nicht, wie in der vorigen Stelle, zu einer Verworrenheit führen, es läge ein logisch richtiger Gedanke vor; wohl aber würde, worauf ich die Aufmerksamkeit hinweisen möchte, dem Apostel eine Unzartheit gegen Philemon zugeschoben, von welcher er weit entfernt ist. — Paulus sendet den entlaufenen Sclaven Onesimus seinem Herrn, Philemon, zurück, welchen er seinen Mitarbeiter nennt. Er legt Fürbitte ein für den inzwischen zum Christenthum bekehrten Sclaven. „Obgleich ich das, was sich ziemt, auch wohl gebieten dürfte, will ich doch, ich, der bejahrte, um Christi

---

a) Groß, Jahrbb. für deutsche Theol. II, 4. S. 725: „weil Christus für Alle gestorben ist, so steht Paulus nun da an Christi Statt", verkehrt rein willkürlich den Text.

willen gefangene Paulus, bloß bitten für diesen von mir bekehr= ten Sclaven, den ich dir zurückschicke. Ich hätte ihn gern bei mir behalten, damit er für dich mir diene, aber ohne deine Ge= nehmigung wollte ich nichts thun, damit deine Wohlthat nicht wie abgezwungen, sondern freiwillig sey." Was heißt nun „da= mit er mir diene ὑπὲρ σοῦ"? Wäre es nicht auffallend, wenn Paulus, im bittenden Tone schreibend, mit Bezug auf die „Wohl= that" dem Philemon ohne Weiteres sagen würde: eigentlich soll= test du mir dienen, und nun könnte statt deiner dein Sclave es thun, wofür übrigens ἀντὶ σοῦ der rechte Ausdruck wäre? Wir werden auch hier bei der allein erwiesenen Bedeutung von ὑπὲρ stehen bleiben: „damit er für dich, dir zum Besten mir diene, tui gratia, so daß es ein dir geleisteter Dienst wäre, dir angerechnet, so daß ich dir verpflichtet wäre". Statt eines unzarten Gedankens finden wir hier die schickliche Zartheit in der Andeutung, wenn dem gefangenen Paulus die nöthige Pflege oder der nöthige Dienst zu Theil werde, so sey dieser dem Phile= mon selbst zu Dienst gethan. Darum kann der Apostel dann weiter schreiben: „Nachtheil, welchen dieses Sclaven Entlaufen dir gebracht hat, rechne nur mir an; ich werde es bezahlen, weit entfernt, daß ich sagen sollte, du seyest dich selbst mir schuldig." Paulus will also gar nicht geltend machen, daß Philemon sich selbst ihm schuldig sey, was übrigens immer noch nicht den Sinn hätte: „eigentlich solltest du mir dienen", sondern, er habe sein Christseyn ihm zu danken. Der Sinn: „ich hätte deinen Sclaven gern behalten, damit er dir zum Be= sten mir diene", ist passender als die unzarte Wendung: „damit er statt deiner mir diene". Uebrigens entscheidet auch hier nicht der subjective Geschmack; so lange es unerwiesen bleibt, daß ὑπὲρ im Sinne von ἀντὶ stehen könne, haben wir das Recht nicht, wo es in seiner eigentlichen Bedeutung einen guten Sinn gibt, es mit anstatt zu übersetzen; ὑπὲρ σοῦ heißt auch hier um deinetwillen, dir zum Besten; würde dein Sclave mir dienen, so wäre es ein dir geleisteter Dienst, er thäte es dir zum Besten. —

Steht es nun so mit den beiden einzigen Stellen, in welchen ὑπὲρ „offenbar" im Sinne von anstatt vorkommen soll, so wer=

den wir andere Stellen, in welchen diese Auslegung schon aufgegeben wird, nicht weiter zu prüfen haben. Daß die etwa noch herbeigezogene Stelle 2 Kor. 5, 14. ein anstatt gar nicht zuläßt, wollen wir vorläufig bemerken a); denn „so Einer für Alle gestorben ist, so sind auch Alle gestorben", setzt gerade voraus, Christus sey nicht statt unser gestorben, um das eigene Sterben zu ersparen, so wenig als er statt unser auferstanden ist; vielmehr sollen wir gerade auch sterben und auferstehen dem, der für uns gestorben und auferstanden ist, da er zu unserem Besten uns hierin vorangegangen ist.

2. Dieses nun sprachlich festgestellt über die Bedeutung von ὑπέρ, fragen wir zum Behuf der Auslegung unserer Galaterstelle weiter, ob, von dem unverfänglichen ὑπὲρ abgesehen, in der Lehre des Apostels vom Tode Christi ein stellvertretend satisfactorisches Büßen heimisch sey, so daß wir es zur Erklärung dieser Stelle schon mitzubringen hätten.

Als ausgemacht kann die bejahende Antwort nicht gelten, wenn ein Kenner des paulinischen Lehrbegriffs wie Usteri b) bloß sagt: „er glaube die Frage bejahen zu müssen aus dem Grunde, weil Paulus den Tod als Strafe der Sünde ansehe. Daraus folge, daß ihm der Tod des sündlosen Christus unter dem Gesichtspuncte der Uebernahme unserer Strafe erscheinen müsse. Die Vorstellung vom stellvertretenden Tode Christi sey also doch wohl bei Paulus vorhanden; nur bleibe es auffallend, daß ein so hochwichtiges Dogma bloß in zwei einzigen Stellen, 2 Kor. 5, 14. und Röm. 3,25., vorkomme. Darum sey es doch wahrscheinlich, daß in allen den Stellen, wo von Christi Hingabe für uns in den Tod die Rede sey, die Idee der stellvertretenden Sündentilgung zum Grunde liege."

Ein so problematisches Wahrscheinlichfinden kann unmöglich als abschließendes Urtheil gelten, es wird uns um so verdächtiger, weil wir unter den drei Beweismitteln, auf welche es sich

---

a) obwohl Baur, der Apostel Paulus, S. 524., hier, wenn schon nicht im ὑπέρ, die Stellvertretung behauptet, freilich in dem Sinne, daß wir eben insofern Alle gestorben seyen, weil Christus als unser Stellvertreter starb.
b) Paulin. Lehrbegriff, 6te Ausg. S. 120.

gründet, soeben das eine, 2 Kor. 5, 14., als die stellvertretende Büßung gar nicht enthaltend erfunden haben, was später noch bestimmter gezeigt werden soll. Das zweite Beweismittel, Röm. 3, 25., wollen wir unten prüfen, wo von der Anwendung der Opferidee die Rede seyn wird. Das dritte Beweismittel, von welchem Usteri, gleich vielen Anderen a), als dem entscheidenden ausgeht, daß Paulus den Tod als Strafe der Sünde betrachte, folglich den Tod des unschuldigen Christus nur unter dem Gesichtspunct der stellvertretenden Uebernahme unserer Strafe begreifen könne, muß schon darum problematisch erscheinen, weil der Apostel nirgends andeutet, daß er eine solche Combination in seinem Bewußtseyn vollzogen habe. Er sagt freilich Röm. 5, 12., „der Tod sey durch die Sünde in die Welt gekommen und zu Allen durchgedrungen, weil Alle gesündigt haben" b); daneben weiß er und sagt es gelegentlich, daß Christus sündlos sey und unschuldig gekreuzigt; aber nirgends hat er diese beiden Gedanken so auf einander bezogen, daß jener von Usteri nöthig erachtete Schluß gebildet würde. Und doch wäre dieser von solcher Wichtigkeit, daß er nicht in allen Briefen des Apostels unausgesprochen bleiben könnte. Das Räthsel löst sich sogleich, wenn der eine Vordersatz gar nicht denjenigen Sinn hat, welcher zu diesem Schlußsatze hindrängen müßte. Und in der That, so sicher der Satz dasteht: Christus ist sündlos, so unsicher ist derjenige Satz, welcher zum erwähnten Schlusse erforderlich wäre, „daß ein Sündloser für sich selbst gar nicht sterben könne", denn so müßte die Prämisse ja lauten. In der Stelle Röm. 5, 12. ist aber nicht von der Möglichkeit des Sterbens die Rede, es wird gar nicht gesagt, daß ohne die Sünde der Tod schlechthin unmöglich wäre, vielmehr handelt es sich um die factische Verwirklichung des an sich für Menschen möglichen Todes; es ist Berufung auf die Geschichte: „gleichwie durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod, und so der Tod zu Allen

---

a) Auch Rückert zu 2 Kor. 5, 20.

b) Baur, der Apostel Paulus, S. 570, gibt für ἐφ' ᾧ die beachtenswerthe Erklärung: „zum Beweis, daß Alle gesündigt haben".

durchgedrungen ist, weil (oder zum Beweise, daß) Alle gesündigt haben — —: so hat noch weit umfassender Gottes Gnade durch die Gnade des *einen* Menschen Jesus zu den Vielen sich verbreitet." Der factischen Todesverbreitung, wie ohne Zweifel schon die jüdische Schule sie zu lehren pflegte, wird gedacht, um die Gnadenverbreitung mit ihr zu vergleichen. Von der Möglichkeit des Todes als solcher ist nicht die Rede, ja der *Begriff des Todes* ist nicht einmal bestimmt als gerade nur das leibliche Sterben gedacht [a]). Wie der Apostel sagt, durch die Sünde sey der Tod gekommen, so sagt er dann weiter, durch die Sünde sey die Verurtheilung gekommen. Er denkt nicht speciell nur an den leiblichen Tod, sondern überhaupt an das aus der Sünde kommende Elend, jedenfalls an diejenige Todesherrschaft, welche durch Christus zurückgedrängt wird. Diese sey durch die Sünde zur Wirklichkeit gelangt.

Bestimmter ist der leibliche Tod 1 Kor. 15, 21 f. gemeint: „wie durch einen Menschen Tod, so durch einen Menschen Todtenauferstehung; denn wie in Adam Alle sterben, so werden in Christo auch Alle lebendig gemacht, zuerst er selbst, dann die, welche sein sind." Hier ist Tod der Auferstehung gegenüber das leibliche Sterben, als das in Adam Allen auferlegte; keine Rede davon, daß Christus als sündlos eigentlich ausgenommen wäre, denn auf die Sünde wird hier keine Rücksicht genommen; Alle, Christus mit, sterben, Alle werden auferweckt, er zuerst. Die somatische Menschheit, zu welcher Christus als Mensch gehört, als Same Abraham's, David's u. s. w., stirbt, die pneumatische wird auferstehen. Auch von hier aus kann der Schluß nicht gebildet werden, Christus als sündlos könne für sich nicht sterben, somit nur statt Anderer. Gewiß sagt Paulus Röm. 5., in Folge der Sünde sey der Tod in der Welt. Wird er aber darum auch sagen: ohne Sünde gäbe es für die Menschen die *Möglichkeit* des Sterbens nicht, oder denkt er eher, das an sich mögliche Sterben wäre ihnen von Gott erspart worden? Wird der Apostel ferner sagen: seit nun einmal auf die Sünde hin, diese jetzige Ordnung der Dinge, daß Alle sterben, verhängt ist, würde den=

---

a) *Rückert* zeigt dieses sehr einleuchtend.

noch für einen Sündlosen die Unmöglichkeit des Sterbens wieder eintreten? Wird der Apostel vollends sagen: nicht nur eines natürlichen Todes könnte ein Sündloser nicht sterben, sondern er könnte für sich auch nicht gewaltsam getödtet werden? Diese Zwischensätze alle, so abenteuerlich sie klingen, müßten wir vorerst durchmachen, bevor der Schluß fertig wäre: somit müsse Christus nothwendig in stellvertretender Uebernahme der Sündenstrafe Anderer gestorben seyn. Paulus müßte einen doketischen Christus sich vorstellen. Daß Christus für sich selbst getödtet werden könne, hat schwerlich ein apostolischer Jünger je bezweifelt.

Das Raisonnement, ein Apostel, der den Tod durch die Sünde in die Welt eingetreten denke, müsse für den Tod des sündlosen Christus die stellvertretende Büßung voraussetzen, ist also durchaus verfehlt. Wer von hier aus dem Apostel diese Lehre zufolgern will, muß ihm ohne alles Recht vorerst die abenteuerlichen Zwischensätze aufbürden, nur die Sünde ermögliche für die menschliche Natur den Tod; seit nun die Allgemeinheit des Todes herrscht, würde dennoch für jeden Sündlosen die Unmöglichkeit des Sterbens wieder eintreten, und ein solcher könnte auch gewaltsam, z. B. durch Hinrichtung, schlechterdings nicht umgebracht werden; sterben und getödtet werden könne er also nur, wenn er die Strafen Anderer auf sich nehme. —

Uebrigens sind nicht nur diese Vordersätze abenteuerlich, sondern auch der Schlußsatz selbst ist ein Ungedanke. Wer für sich in der Unmöglichkeit des Sterbens stände, der könnte ja überall nicht sterben, somit auch nicht für Andere, noch statt Anderer. Kann ich für mich nicht fliegen, so kann ich es auch nicht statt Anderer. Auch darum endlich ist der Schlußsatz für sich selbst ein unwahrer Gedanke, weil wir gar nicht mehr zu sterben hätten, wenn Christus statt unser gestorben wäre. Nehmen wir also jene viel verbreitete Schlußfolgerung genau beim Worte, so löst sie sich auf. Der Apostel kann gar nicht den Satz aufstellen, ein Sündloser könne für sich nicht sterben, somit nur für Andere.

Wendet man ein, der usteri'sche Schluß brauche nicht nothwendig die physische Unmöglichkeit des Sterbens für Sündlose

zu meinen, die moralische werde genügen in dem Sinne, daß Gottes Wille einen Sündlosen für sich selbst schlechterdings nicht könnte sterben lassen, somit nur für Andere: so hieße dieses für Andere gerade nicht statt Anderer, denn sie sterben ja auch, und gerade das Sterben hat Christus ihnen nicht abgenommen. Christus stirbt also in anderer Weise ihnen zum Heil. Da überdieß Christus unschuldig den Kreuzestod starb, was er für sich selbst zu erleiden nicht verdient, aber zum Heile der sündhaften Menschen dennoch sich auferlegen läßt, so stirbt er am Kreuze für sie, aber gerade was das physische Sterben betrifft, ist Christus weder stellvertretend noch satisfactorisch gestorben, da ja Alle nach wie vor das Sterben erleiden müssen.

Je mehr aber jene Schlußfolgerung bei näherem Zusehen sich in lauter abenteuerliche Vordersätze und undenkbare Schlußsätze auflöst, desto weniger dürfen wir dieses Alles einem Autor unterschieben, der niemals einen solchen Gedanken andeutet.

Wir erkennen, wie sich von selbst versteht, an, daß bei Paulus der Kreuzestod Christi mit der Aufhebung unserer Sünde und Strafe entscheidend zu thun hat; es wird sich aber fragen, ob Christi Tod und Blut als solche ohne Weiteres unsere Lossprechung und Reinigung wirken, oder ob der Apostel diese Wirkung durch vermittelnde Zwischengedanken sich erkläre und dieselbe als eine mittelbare anschaue. Im erstern Falle muß Paulus dem Tode und Blute Christi eine geheime metaphysische, im letztern Falle wieder dem Kreuzestode des Herrn eine welthistorisch moralische Kraft zuschreiben. Das Erstere ist aber so wenig ausgemacht, daß wir leichtfertig handeln würden, es für Erklärung irgend einer einzelnen Stelle schon mitzubringen und die Auslegung von dieser Voraussetzung abhängig zu machen.

3. Weder durch eine unerweisliche Bedeutung von ὑπέρ, noch durch eine ungegründete Voraussetzung, als sey der Apostel auf metaphysische Wirkungen des Todes Christi hingerichtet, schon voreingenommen, haben wir eine der allerwichtigsten Stellen für unsere Frage, Galat. 3, 13. 14., nun auszulegen.

Der Zusammenhang ist klar, es soll wider das Zurücksinken der Galater unter den jüdischen Nomos die Vollberechti-

gung des freien, vom Judenthum gelösten Christenthums begründet werden. „Nur durch Glauben, nicht durch Gesetzeswerke, sey die Rechtfertigung zu erlangen; denn das Gesetz könne nur denen, die es vollkommen halten, das Leben zusprechen; das aber erreiche Keiner, und so seyen Alle vom Gesetze verflucht.“ Nun wird V. 13. fortgefahren: „Christus „hat uns losgekauft aus dem Fluche des Gesetzes, „indem er, für uns Fluch wurde, denn es ist ge„schrieben: verflucht jeder am Holz Hangende.“ —

Vorerst fragt es sich, ob Christus in Wahrheit ein Fluch geworden vor Gott selbst und vor den gläubigen Christen, ein von Gott Verurtheilter und Verworfener. Einen solchen Gedanken würde der Apostel bei der ausgemachten Sündlosigkeit des Herrn als einen lästerlichen verwerfen und die Lästerung auch durch das beigefügte ὑπὲρ ἡμῶν nicht als beseitigt erachten; daher hat denn auch Jahrhunderte lang die Kirche eine solche Auslegung der Stelle für antichristlich erklärt [a]). Christus ist keineswegs vor Gott und in Wahrheit für uns, zu unserer Erlösung, ein wirklicher Fluch geworden. Statt nun in dem lästerlichen Gedanken, damit er nicht lästerlich sey, ein metaphysisches Geheimniß zu suchen, Christus müsse mit unserem Fluch beladen worden seyn, was der Apostel, wenn ohne dieses sein Satz lästerlich wäre, recht bestimmt sagen müßte, haben wir einfach darauf zu achten, daß er von etwas Thatsächlichem, vor aller Welt Augen Stehendem redet und darum so kurz es bezeichnen kann. Christus war ja, zum Verbrechertode verurtheilt, öffentlich am Kreuze hingerichtet, mit der in Israel verfluchten Strafe des Aufhängens, und hatte dieses für uns erduldet. Er war für uns zum Fluch geworden, und zwar damit er uns loskaufe aus dem Fluche des Gesetzes. Voreilig schiebt die gewöhnliche Exegese, auch de Wette, den Gedanken ein, Christus habe die Strafe getragen, welche das Gesetz der Sünde droht, und Rückert vertheidigt den stellvertretenden Strafstod, obwohl er er-

---

a) Bähr a. a. O. hat nachgewiesen, wie dieselbe Auslegung, welche in den ersten Jahrhunderten als häretisch und verleumderisch verworfen wurde, später die orthodox-dogmatische geworden sey.

kennt, daß hier nur für die unter dem Gesetz stehenden Juden von Christus gebüßt würde. Der Apostel will dem „Christus für uns Fluch geworden" eine gewisse Wahrheit, die thatsächliche, zuerkennen, und zwar sey Christus Fluch geworden irgendwie entsprechend der Art, wie wir Verfluchte gewesen sind.

Worin liegt nun bei aller Verschiedenheit — denn wir sind wirklich verflucht, Christus aber nur äußerlich thatsächlich — das auf beiden Seiten Gleiche? Ganz deutlich darin, daß, wie wir im Fluche des Gesetzes waren, so auch Christus Fluch des Gesetzes geworden ist. So kann auch er heißen, und zwar mit Recht heißen, nicht bloß weil er es thatsächlich geworden ist, sondern auch weil im Gesetze selbst (5 Mos. 21, 23.) „geschrieben ist: verflucht jeder am Holze Hangende". — In die Lage eines Verfluchten des Gesetzes ist also Christus gerathen. Er hatte aber dabei (wie Gott selbst) eine heilsame Absicht, „er ist Fluch geworden für uns", er hat dadurch „uns aus dem Fluche des Gesetzes losgekauft".

Diese beabsichtigte Wirkung des Fluchwerdens Christi, unsere Loskaufung aus dem Gesetzesfluch, wird sofort V. 14. noch näher erklärt: „damit an die Heiden der Segen Abra„ham's komme in Christo, damit wir die Ver„heißung des Geistes empfingen durch den Glau„ben."

Belastetseyn mit dem Fluche des Gesetzes als Bezeichnung des Unheils, und den Segen Abraham's oder die Verheißung des Geistes bekommen als Bezeichnung des messianischen Heils — stehen einander gegenüber. Daß dieses komme namentlich „zu den Heiden in Christo" und daß „wir es empfingen durch den Glauben", ist somit der näher erklärte Zweck des Fluchtodes Christi. Fassen wir Alles zusammen, so heißt es: „Christus hat uns vom Fluche des Gesetzes losgekauft, indem er für uns Fluch geworden, Alles zu dem Zwecke, daß (auch) zu den Heiden der Segen Abraham's komme in Christo, daß wir den verheißenen Geist empfingen durch den Glauben." — Zu diesem rettenden Zwecke, der sich zwiefach modificirt, theils für die Heiden, theils für die Juden, ist Christus den Fluchtod gestorben, da für die Heiden ein Kommen des abrahamidischen Heils nur in Christo, für

uns Juden aber (wie für Alle) ein Ergreifen des Heils nur durch Glauben (nicht durch Gesetzeswerke) möglich ist.

Nun drängt sich die Frage auf, wie so denn und in welcher Weise Paulus dieses durch den Kreuzestod Christi bewirkt denke. Von dem Heil, welches dem Abraham verheißen war, erschienen theils die Heiden ausgeschlossen, theils die Juden doch auch abgehalten, da sie, in Werken des Gesetzes Heil suchend, nur Verfluchung finden konnten. So schaut Paulus die vorchristlichen Zustände an. Wie allein konnte sich also die hülfreiche Veränderung gestalten? Es mußte das zum Heilshinderniß gewordene Gesetz mit seiner Verfluchung Aller, die es nicht vollkommen halten (V. 10.), mit seiner Fernhaltung der Heiden vom Heilsboden, der ihnen doch (V. 8.) zugedacht war, (mit seiner Niederhaltung des Glaubens durch Gesetzeswerke) beseitigt werden. Erst durch das Wegfallen des Gesetzes konnte dem Segen Abraham's die ihm gebührende Verwirklichung werden. Diese entscheidende Wendung der Dinge, die Beseitigung des Gesetzes, wird also die vom Apostel gemeinte Wirkung des Kreuzestodes seyn müssen; so fordert es der klare Zusammenhang und die Absicht des ganzen Briefes, namentlich des dritten Capitels. Die Ausleger haben aber gewöhnlich unseren Vers 13. weniger aus dem Zusammenhange, als durch voreilige Citirung vereinzelter anderer Stellen, Röm. 3, 25., 2 Kor. 5, 21., 1 Kor. 5, 7., erklärt a).

Wir sehen nun in unserer Stelle den vermittelnden Gedanken. Daß Christi Verfluchtseyn ans Kreuz ohne Weiteres und unmittelbar einen Fluch von uns wegnehme, an die Heiden das Heil bringe, — dieses wäre ein Gedanke, dessen Wahrheit sich nicht einsehen läßt. Oder wie könnte dadurch, daß Christus, Fluch werdend, die Juden aus dem Fluche loskauft, für die Heiden das Heil kommen? Alles hat aber einen sehr guten Sinn, wenn die zweiseitige Heilswirkung erreicht wird durch das Mittel der Beseitigung des Gesetzes. Kann also Christi Kreuzestod das Gesetz beseitigen, so ist beides erreicht, sowohl

a) So auch Lipsius, die paulin. Rechtfertigungslehre. Leipzig, 1853. S. 135.

das Loswerden der Juden aus dem Gesetzesfluch, als auch das Gelangen des Heils zu den Heiden.

Für das Verständniß unserer Stelle kommt somit Alles auf die Frage an, wie denn eigentlich nach des Apostels Ueberzeugung der Kreuzestod Christi das Gesetz beseitigen konnte für die aus Juden und Heiden sich bildende Gemeinde. Von der ungleichen Beantwortung dieser Frage aus werden die Hauptverschiedenheiten der Deutung unserer Stelle, also auch eine Reihe von Irrthümern abzuleiten seyn.

Man stellt sich vor, es handle sich hier nicht um die Beseitigung des Gesetzes mit seinem Fluch und Fernhalten der Heiden, sondern nur des Gesetzesfluches für sich [a]). In Wahrheit aber sind das Gesetz, die Gesetzesherrschaft und der Fluch gar nicht trennbar, weder in der Natur der Dinge, noch in der Lehre des Apostels. Wo das Gesetz ist, herrscht und gilt, da flucht es dem Uebertreter; nur wenn es für Jemand zu gelten aufhört, kann es ihn auch nicht mehr verurtheilen. Paulus ist ja oft in seinen Briefen bemüht, zu zeigen, daß wir dem Gesetz todt seyen, es für uns nicht mehr gelte, uns nicht mehr anklagen, noch verdammen könne (Röm. 6, 15. 7, 4. 6.). Die ganze Vorstellung von einem Tilgen bloß des Fluches, während das Gesetz selbst fortbestehen würde, ist dem Paulus fremd und im wirklichen Denken ein Unding.

Man stellt sich ferner vor, weil die Befreiung bildlich ein Loskaufen genannt wird, so bleibe das Gesetz in seiner Gültigkeit und Kraft, es werde ihm bloß der ihm angehörige und verfallene Knecht abgekauft, damit es diesen nicht mehr treffe mit seinem Fluche. Der Apostel ist aber weit davon entfernt, das Loskaufen so buchstäblich zu verstehen und das Gesetz als eine immerfort berechtigte Macht anzusehen, welche nur durch eine Zahlung beschwichtigt oder vermocht werden könne, irgend Jemand aus dem Fluche loszugeben. Nicht Paulus, nur die einmal irre gehende Auslegung hat dann folgerichtig dem Gesetz bald den Teufel substituirt, welchem die ihm Verfallenen abge-

---

a) Was Meyer zu unserer Stelle eifrig behauptet, während de Wette anerkennt, daß das Befreien vom Gesetze gemeint sey.

kauft oder gar abgelistet werden müßten, bald aber den lieben Gott, dessen Gerechtigkeit erst abgefunden werden müsse, bevor er einen Sünder losgeben könne oder wolle. Es spricht wenig für diese Theorie, daß sie ebensowohl durch das Recht des Teufels als durch die Gerechtigkeit Gottes gestützt werden kann.

Man stellt endlich sich vor, das Loskaufen aus unendlichem Fluch könne auch nur mit dem Lösegeld eines unendlichen Werthes richtig gemacht werden, daher dann theils im Kreuzestod ein unendliches Leiden, theils in der Person des Gekreuzigten ein unendlicher Werth hervorgehoben wird, so daß der Sohn Gottes, wenn wir zufällige Auswüchse des Dogma abschneiden [a]), doch an unserer Statt den Zorn Gottes des Richters an sich erfahren habe, und erst mittelst dieses satisfactorischen Strafactes die Erlösung der sündigen Menschheit möglich oder doch ohne Schaden thunlich geworden sey. Dabei kam weiter in Frage, ob Gott kraft Nothwendigkeit seiner Natur oder nur durch freien Willensentschluß diesen Modus der Erlösung angeordnet habe [b]).

Alle diese Voraussetzungen erzeugen dann das Hauptmißverständniß, der Apostel meine eine stellvertretende metaphysische Sühnwirkung des Todes Christi, welche ausschließlich nur durch diesen Tod hervorgebracht werde [c]).

Diese ganze, oft bis in transcendente Mythologie ausgesponnene dogmatische Theorie liegt nun gerade mit unserer Galaterstelle im entschiedensten Streite. Hier ist ja das erlösende Heil nicht ein noch gar nicht vorhanden gewesenes, erst durch Christi Tod und Blut erwirktes, sondern es ist das in dem abrahamidischen Segen längst bereite und seiner Verwirklichung unter Heiden und Juden harrende. Der alt bereite Segen, im Kommen Christi und in der neuen Glaubensgerechtigkeit erschienen, durch das zwischenein gekommene Gesetz in seiner Verbreitung gehemmt, darf, seit Christus erschienen ist, nur noch über das Hemmniß

---

a) Wie Ebrard zeigt a. a. O. S. 64.

b) Worüber z. B. Vorstius mit den Orthodoxen in Streit gerathen ist. S. a. a. O.

c) Wie auch Baur, der Apostel Paulus, S. 538.

hinausgebracht werden: so gelangt der Segen an die Heiden in Christo und wird von den nicht mehr durch Gesetzeswerke beirrten Juden durch den Glauben ergriffen. In diesem Zusammenhange kann der Tod Christi am allerwenigsten als Heilserrichtung, Heilsbeschaffung, Heilsbegründung dargestellt werden; hier kann ihm nichts Anderes zugeschrieben seyn, als nur daß er das zum Heilshemmniß gewordene Gesetz beseitige, damit der Segen Abraham's, das schon vorhandene Heil, sich verbreiten könne. Genau dieses sagt der Apostel, das Gesetz mit seinen nunmehr verderblichen Wirkungen, der Verfluchung sowohl als der Heidenausschließung, werde durch Christi Tod beseitigt.

Wieder drängt sich die Frage auf, wie denn Christi Kreuzestod das Gesetz mit den beiden hemmenden Wirkungen zu beseitigen vermöge. — Um diese Wirkung des Todes Christi denkbar zu machen, hat man theils an das Unendliche des Leidens, theils an die göttliche Natur des Dulders erinnert und hierin die Möglichkeit gesucht, daß sein Tod so Unermeßliches wirke. Aber ist denn nicht klar, daß der Apostel nicht unerwähnt lassen könnte, was seinen Aussagen erst Sinn und Denkbarkeit verleihen würde? Nun aber ist er von solchen Gedanken so weit entfernt, daß er im ganzen Zusammenhange unserer Stelle einer Berufung auf Christi höhere Natur gar nicht bedarf. Er spricht einfach von der thatsächlichen Kreuzigung und ihrer ethisch welthistorischen Wirkung, die für das religiöse Leben und Heil aller Völker die entscheidende Wendung bringt.

Suchen wir im Texte die Antwort auf unsere Frage, wie denn eigentlich der Apostel das Gesetz mit seinem Fluch für die Uebertreter, mit seinem Fernhalten der Heiden durch Christi Kreuzestod beseitigt denke: so ist dieses angedeutet durch die Worte *κατάρα γενόμενος*, „indem oder dadurch, daß Christus für uns ein Fluch geworden". Nicht der Tod oder das vergossene Blut, sondern das Verfluchtseyn Christi ist hier hervorgehoben, und zwar das Verfluchtseyn vom Gesetze, „denn es ist geschrieben: verflucht jeder am Holze Hangende". Der Gedanke ist also: wir sind vom Fluche des Gesetzes durch Christus losgekauft, dadurch, daß Christus für

uns, eben um uns loszukaufen, ein vom Gesetze Verfluchter geworden ist. Einfach durch diese **Thatsache**, weiter durch gar nichts, was wir dem Apostel erst eingeben möchten, vollends nicht durch ein Verfluchtwerden Christi von Seiten Gottes, ist es bewirkt; sonst hätte ja der Apostel die Hauptsache zu erwähnen vergessen.

Bildet man sich nun ein, das Gesetz, die Uebertreter verfluchend, die Heiden vom Heilsboden ausschließend, hätte eigentlich für immer in Kraft zu bestehen, daher denn nur eine übernatürliche Wirkung des Todes Christi Gott die Beseitigung des Gesetzes und seines Fluches gleichsam abgerungen habe: so begibt man sich nicht nur in gewagte Speculationen, sondern auch in entschiedensten Widerspruch mit dem, was der Apostel gerade in unserem Capitel recht angelegentlich einschärft, daß nämlich **das Gesetz nach Gottes Willen mit dem Erschienenseyn des Christenthums ganz von selbst veraltet** [a]) sey und nicht mehr ohne Sünde als berechtigt beibehalten werden könne.

Schon V. 8. lesen wir, „die Schrift habe nur darum den Heiden das Gesegnetwerden in Abraham verheißen können, weil sie vorhersah, daß Gott die Rechtfertigung durch **Glauben** anordnen werde". Somit hat Gott von jeher das einstige Wegfallen des Gesetzes gewollt. Gleich nach unserer Stelle nimmt der Apostel diesen Gedanken wieder auf; „wie schon im menschlichen Rechte das gültige Testament (Verfügung) eines Menschen Niemand aufheben oder ihm etwas zuschalten dürfe, so habe der von Gott dem Abraham und seinem Samen gegebenen Verheißung das viel später gekommene Gesetz nichts entziehen oder sie entkräften können. Nicht zu solchem Zwecke, sondern den Uebertretungen zu Liebe sey das Gesetz ertheilt worden für eine Zwischenzeit, bloß bis der dem Abraham verheißene Sprößling komme und allen Glaubenden das Heil werde in Christo". Mit dem Eintreten Christi und der neuen Gerechtigkeit des Glaubens fällt also das pädagogische Gesetz weg, „wir sind nicht mehr unter dem Erzieher" (4, 1 f.). Es fällt weg nicht etwa durch eigenmächtige Auflehnung der Menschen, sondern durch Gottes

---

a) Lipsius a. a. O. S. 81.

Willen und Weltregierung selbst. So gänzlich ist die Zeit seiner Geltung vorüber, daß, es beizubehalten, zur Sünde wird, zum Abfall von Christus und von der neuen Gerechtigkeit.

Wie reimt sich nun mit dieser klaren Lehre die ganz andere Voraussetzung vieler Exegeten, denen das Gesetz vielmehr für immer berechtigt ist, so daß es gar nicht von selbst dem Christenthum Platz zu machen hat, sondern nur durch Aufbietung aller Kräfte des Sohnes Gottes, ja der ganzen Trinität legitim beseitigt oder doch der Fluch und Giftzahn ihm ausgebrochen werden müsse? Mit gutem Grunde haben die alten reformirten Theologen gelehrt, das foedus operum sey durch das Eintreten des foedus gratiae beseitigt [a]). Der Apostel schließt ja seine ganze Erörterung mit den Sätzen: „alle auf Christum Getauften haben Christum angezogen, der die Gerechtigkeit des Glaubens gebracht hat. Es gilt also nicht mehr Jude, noch Heide, nicht Sclave, noch Freier, nicht Mann, noch Weib, denn ihr seyd Alle Eines geworden in Christo; als Angehörige Christi seyd ihr Abraham's Sprößlinge und Erben seiner Verheißung."

Mit dieser ausführlichen Darlegung des Apostels, wie das Gesetz durchs Christenthum als veraltet beseitigt sey, wird im Einklang stehen müssen, was er in demselben Gedankenzusammenhange dem Tode Christi zuschreibt. Unsere Auslegung zweier Verse darf dem im ganzen Capitel so überzeugend niedergelegten „Testamente des Apostels, darf seiner Haupt- und Grundlehre nichts hinterher wieder abbrechen oder zuschalten oder gar es wieder entkräften". Sind die Ausleger gewöhnlich verlegen, wie sie der vermeintlich metaphysischen Wirkung des Todes Christi, bei dem Wenigen, was der Apostel in unserer Galaterstelle sagt, durch weit hergeholte Speculationen gehörig aufhelfen können: so dürfte, wer das ganze Capitel im Auge behält, eher in die entgegengesetzte Verlegenheit kommen, ob unsere Verse selbst schon über Christi Tod nicht mehr aussagen, als mit dem ganzen Zusammenhange vereinbar wäre.

Denn unsere exegetische Hauptfrage kehrt uns nun in viel bestimmterer Fassung wieder: wenn, gemäß dem ganzen Capitel,

---

a) Vergl. meine reformirte Glaubenslehre, §. 65.

[illegible]

Die apostolische Argumentation: „wir waren Verfluchte des Gesetzes, Christus ist uns zu Gute ein Gesetzesverfluchter geworden, dadurch hat er uns vom Gesetzesfluch losgekauft" — kann also nicht sagen, Christus habe satisfactorisch ein Aequivalent bezahlt statt unser an das immer noch gültige Gesetz; vielmehr soll den judaisirenden, unter das Gesetz gelockten Galatern zu Gemüthe geführt werden, daß doch wir Christen, einst vom Gesetze nur verflucht, von der Gesetzesgemeinschaft, die uns den Herrn selbst verflucht hat, frei sein müssen, zumal Christus dieses Loos erduldet hat für uns, gerade um unsere Ausscheidung aus der jüdischen Gesetzesgemeinschaft entscheidend durchzuführen.

Den Commentar zum Worte des Apostels finden wir im

*) Ein Wort wie „Christenthum" fehlte damals noch, daher Paulus sagen muß, „Bund der Verheißung, neue Gerechtigkeit, Seyn in Christus" u. s. w.

geschichtlichen Gange der Dinge, der ihm vor Augen lag und den Niemand, wie er, gründlich erkannt hat. Oder ist nicht wirklich die durchgreifende Lösung der Christengemeinde von der jüdischen Gesetzesanstalt dem Kreuzestode Christi zu verdanken? Hat dieses Ereigniß nicht wirksamer als alles Belehren diese Wendung, die freilich in der Natur der Dinge und in Gottes Willen schon begründet war, zum Entscheid gebracht und das Bewußtseyn geweckt vom freien, in sich selbst berechtigten neuen Glaubensreich? Und ist diese klare Einsicht des Apostels in das den Meisten unverständlich Gebliebene nicht so groß und herrlich, daß die Speculationen, welche man an die Stelle dieser Einsicht unterzubringen sucht, ihrem Schicksal überlassen werden sollten? Die ethisch welthistorische Wirkung des Todes Christi, die der Apostel im Auge hat, ist groß genug, um recht festgehalten zu werden. „Dadurch, daß Christus Fluch geworden, vom Gesetze „selbst als Verfluchter bezeichnet, und dieses geworden für uns, „hat er uns vom Fluch des Gesetzes losgekauft, Alles, damit das „Heil auch an die Heiden komme in Christo, damit wir (wie sie, „durch keine Gesetzeswerke mehr, sondern) durch Glauben das „Heil erlangen."

Der dargelegten Erklärung treten einige Bedenken entgegen, welche der Berücksichtigung werth sind.

Warum hat der Apostel, wenn er einfacher „Erlösung aus dem Gesetze" sagen könnte, den Ausdruck vorgezogen Fluch des Gesetzes? a) So weit überhaupt angegeben werden kann, warum ein Schriftsteller unter den an sich möglichen Wendungen, welche demselben Gedanken dienen, die eine der anderen vorziehe, läßt sich hier genügende Antwort geben. Von Anfang des Capitels an wird den Galatern gezeigt, daß sie, ihr Christseyn dem Glauben, nicht den Gesetzeswerken verdankend, mit sich selbst in Widerspruch gerathen und Christum unnütz machen, wenn sie in Gesetzeswerken ein sichereres Heil suchen (V. 1—5.). Auch dem Abraham sey ja der Glaube als Gerechtigkeit angerechnet worden, daher nur die Glaubenden seine wahren Kinder seyen. Nur darum, weil Rechtfertigung durch Glauben beabsichtigt

a) Meyer im Commentar zum Galaterbrief steift sich auf diesen Einwurf.

war, habe die Schrift den Heiden das Heil vorher versprechen können (V. 6—9.). Die hingegen, welche auf Gesetzeswerke bauen, fallen, weit entfernt, dadurch Heil zu erwerben, unter den Fluch, da das Gesetz Jeden verflucht, der nicht alle seine Vorschriften beobachtet, denn Leben habe es nur für seinen treuen Erfüller; in der Wirklichkeit sey dieses Keiner, und auf diesem Wege könne schon darum Keiner gerecht werden, weil der Gerechte ja durch Glauben leben soll (V. 10—12.). — Da nun das Verfluchtwerden als der einzige Ausgang des Gesetzesdienstes dargestellt ist, so daß die Gesetzesanstalt und das Verfluchtwerden für uns in Eins zusammenläuft: so ist das Erlöstwerden aus der Herrschaft und aus dem Fluche des Gesetzes eins und dasselbe. Der Apostel bleibt zunächst bei dem drohenderen Ausdrucke Fluch des Gesetzes um so natürlicher, weil die vom Gesetzesrespect eingenommenen Galater das Erlöstwerden aus dem Fluche des Gesetzes leichter annehmen und verstehen werden, als die Erlösung aus dem Gesetze und seiner Herrschaft selbst. Der Ausdruck, Christus habe uns aus dem Gesetzesfluche erlöst, ist daher die ganz angemessene Modification des Erlösens aus der Gesetzesabhängigkeit überhaupt, der Ausdruck Fluch überdieß als Antithese zum Segen Abraham's dem Apostel um so näher gelegt. Nachdem dann gezeigt ist, wie das Gesetz beim Erscheinen des Christenthums zu gelten aufhören müsse, folgt ja der allgemeinere Ausdruck (V. 23. und 4, 5.), „Gott habe, als die Zeit erfüllt war, seinen Sohn gesandt, vom Weibe geboren und unter das Gesetz gethan, damit er die unter dem Gesetz loskaufe, auf daß wir die Sohnschaft empfingen und die Unmündigkeit abstreifen". Die Sendung Christi bezeichnet das Wegfallen des Gesetzes als einstweiligen Vormünders und das Aufrichten der Glaubensrechtfertigung und freien Kindschaft.

Ferner läßt sich fragen, warum der Apostel dieses Befreien ein Loskaufen nenne. Das Bild muß aber wohl nahe liegen, wo theils die Zu-Befreienden als vom Gesetzesfluch Betroffene, gleichsam Gebundene, bezeichnet werden, theils, wie 1 Kor. 6, 20., Christi Fluchtod am Kreuze als eine schwere Leistung, übernommen zum Zwecke dieser Befreiung, hervorgehoben ist. Das Loskaufen kehrt 4, 5. wieder, obgleich dort nicht speciell vom

Fluche, sondern überhaupt vom Seyn unter dem Gesetze die Rede ist. Daß das Loskaufen nur bildlich gemeint sey, zeigt uns (abgesehen davon, daß weder das Gesetz, noch sein Fluch füglich als Verkäufer gedacht werden können) des Apostels Anschauung, die nicht einen noch im Rechte fortbestehenden Herrn als Verkäufer, sondern das schon durchs Erscheinen des neuen Bundes wegfallende Gesetz mit seinem Fluch als das bezeichnet, wovon wir frei werden.

Muß ferner nicht der Ausdruck loskaufen auch die Vorstellung eines bezahlten Lösegeldes, eines Kaufpreises, nach sich ziehen? Gewiß wird Christi Kreuzestod als eine schwere Zahlung, und zwar in der allerschwersten Modification des Verfluchtseyns, in Erinnerung gebracht; soll doch den unter das Gesetz zurücksinkenden Galatern, welche dadurch Christum und sein Kreuz wieder unnütz machen würden, die Kreuzigung Christi (2, 20 f.) als eine schwere, der treuesten Benutzung würdige Leistung eingeschärft werden. Von hier aus bis zu einem Gott selbst zu bezahlenden Aequivalent für alle Sündenstrafen der Menschheit ist aber ein so weiter Sprung, daß wir ihn schwerlich zu Stande bringen, ohne den Gedankengang des Apostels und unsere Fähigkeit, ihn zu verstehen, dabei scheitern zu machen.

Warum endlich ist Christi Kreuzigung so scharf als ein Fluchtod bezeichnet? Nicht bloß, weil wir vorher als Verfluchte des Gesetzes dargestellt sind, das Heil aber als Segen Abraham's [a]), sondern namentlich darum, weil den Galatern zu Gemüthe geführt werden soll, daß sie als Christen doch unmöglich Heil suchen können in dem Gesetze, das ihren Herrn verflucht, oder in der Gesetzesgenossenschaft, die ihn ans verfluchte Holz gehängt hat. Diesen Eindruck müssen sie aus des Apostels Worten um so mehr empfangen, je öfter er ihnen früher mündlich (V. 1.) „Jesus Christus in ihrer Mitte vor Augen gestellt hat,

---

a) Geß in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, II, 4. S. 722, faßt unsere Stelle, wie wenn Paulus gesagt hätte, Christus habe denjenigen Gesetzesfluch, welcher auf uns lastete, auf sich genommen. — Was soll dieses aber heißen? Fluch, Unsegen, Verurtheilung statt Anderer auf sich nehmen? Ein Denkbares wird bei dieser unklaren Vorstellung nicht zu erlangen seyn.

als ob er in ihnen selbst gekreuzigt wäre". Auch hat der Apostel ja eben an sich selbst aufgezeigt, was er ihnen zumuthet (2, 19.): „ich bin durchs Gesetz dem Gesetz abgestorben, damit ich Gott lebe; mit Christo bin ich gekreuzigt. Diese Gnade achte ich nicht gering; käme aber aus dem Gesetze die Gerechtigkeit, so ist Christus vergeblich gestorben. Wie oft habe ich euch Christus so vor Augen gestellt, als wäre er mitten unter euch gekreuzigt!" Das heißt: wenn wir nicht unser Freiseyn vom Gesetze erkennen und geltend machen, zumal das Kreuz Christi uns dieses vollends zur Pflicht macht, so ist, wie alles Christenthum, so namentlich sein Fluchtod ohne Nutzen. Während uns das Sterben vom Fluch direct gar nicht befreien könnte, macht es uns dagegen von dem Gesetze selbst frei und in Folge hiervon auch vom Fluche.

Je inniger sich der Christ an Christus anschließt, mit ihm, wenn schon in anderem Sinne, sich kreuzigen läßt (5, 24.) und dem Gesetze durch das (diesen Tod Christi verhängende) Gesetz stirbt, desto mehr wird er durch die Kreuzigung des Herrn von der ihn verfluchenden Gesetzesgemeinschaft sich frei erkennen, wodurch übrigens gar nicht ausgeschlossen ist, daß, abgesehen von der Rechtfertigung, die im Gesetz enthaltene sittliche Wahrheit (5, 14 f.) auch für ihn Nachachtung verdiene.

4. Zu der gegebenen Erklärung unserer Galaterstelle finden wir Zustimmung auch in anderen paulinischen Briefen oder Erzeugnissen der paulinischen Kreise, nur daß unser Galaterbrief im dritten Capitel und verwandte einläßliche Erörterungen des Römerbriefes die Grunddocumente dieses Lehrstückes bleiben, welche eher berechtigt sind, kürzere Aeußerungen oder weniger scharfe Erörterungen ähnlicher Art erklären zu helfen, als umgekehrt aus diesen erklärt zu werden.

Im Epheserbrief 2, 1 ff. lesen wir: „Euch, die ihr einst in Sünden todt waret, Kinder des Zornes (analog wie die Juden Verfluchte des Gesetzes) hat Gottes Gnade mit Christo belebt; denn aus Gnaden seyd ihr heil geworden durch den Glauben, nicht durch eure Werke a). Darum denket daran, daß ihr

a) Das Heilwerden ist also von Gottes Gnadenbelebung durch den Glauben vermittelt.

einst als Heiden ausgeschlossen waret, fremd dem Bunde der Verheißung. Jetzt aber in Christi Blut seyd ihr einst Entfernte nahe gebracht worden; denn er ist unser Friede, der aus beiden (Juden und Heiden) Eines macht und die Zwischenwand des Zaunes aufgelöst hat, indem er die trennende Feindschaft an seinem Leibe, indem er das Gesetz der Gebote und Satzungen vernichtete, damit er, Friede machend, die Zwei zu einem neuen Menschen schaffe in ihm und beide in einem Körper Gott versöhnete durch das Kreuz, da er die Feindschaft (beider) an ihm tödtete." —

Hier auch ist das Heil, welches der Tod Christi bringt, dadurch vermittelt, daß durch den Kreuzestod das Juden und Heiden trennende und beide vom Heil abhaltende Gesetz aufgehoben wird, so daß beide nun, in Eines vereint, im Bunde der Verheißung und so mit Gott versöhnet sind. Freilich ist hier von dieser entscheidenden Wirkung des Kreuzestodes Christi allein die Rede, und nicht zugleich gezeigt, wie das Gesetz ohnehin schon zu weichen habe; da aber Paulus das Letztere jedenfalls lehrt, so wird er auch hier es voraussetzen. Es wäre nur ein falscher Schein, wenn wir annähmen, er wolle hier die Beseitigung des Gesetzes ausschließlich nur als Wirkung des Kreuzestodes darstellen. Da dieser die Sache zum Entscheid gebracht hat, so braucht nicht jedesmal, wo ihm diese Wirkung zugeschrieben wird, wie im Galaterbriefe, noch ausdrücklich beigefügt zu werden, wie das Gesetz schon überhaupt vor dem neuen Bunde weichen und wegfallen müsse.

Auch im Kolosserbriefe „hat Gott uns der Herrschaft der Finsterniß entrissen und uns versetzt in das Reich seines Sohnes, in welchem wir die Erlösung haben, die Vergebung der Sünden (1, 13 ff.). Es gefiel Gott, Alles mit sich zu versöhnen, indem er Friede machte durch das Blut seines Kreuzes. — So seyd auch ihr einst Entfernte und in bösen Werken feindlich Gesinnte nun versöhnt worden durch seinen Tod [a]), euch unsträf-

a) Versöhntwerden ist nicht etwa gleich dem Gesühntwerden unserer Sünde, sondern aus dem Entferntseyn zu Gott und seinem Heil herzugebracht werden.

lich darzustellen vor ihm." „Auch euch, die ihr in Sünden todt waret, hat Gott mit ihm belebt, uns alle Uebertretungen nachlassend, indem er auslöschte die Handschrift wider uns in den Satzungen, welche uns entgegen war, und indem er dieselbe aufhob, sie annagelnd ans Kreuz" (2, 13 f.). — Also am Kreuz wird das trennende, die Versöhnung aufhaltende Gesetz beseitigt, der Zutritt in die rettende Versöhnungsanstalt geöffnet; der Kreuzestod Christi schafft uns die Freiheit vom Gesetz und seinem Fluche. Die Art und Weise, wie Christi Tod solches wirke, ist hier nicht ausgeführt; daher entsteht der Schein, als wirke der Tod Christi unmittelbar und er ausschließlich das Auslöschen des uns verurtheilenden Gesetzes; wir wissen aber aus dem Galaterbrief, daß Christi Tod nur für die ohnehin werdende Entwickelung den durchgreifenden Entscheid bringt. Der Apostel kann daher dieses auch allein hervorheben, da wir ja den Entscheid dem Tode Christi verdanken; unmöglich aber kann Paulus dadurch seine im Galaterbrief ausgeführte Lehre abändern oder ihr etwas abbrechen wollen [a]).

Auch der dem Paulinismus vielfach verwandte Hebräerbrief sagt geradezu: „das vorige Gesetz werde aufgehoben, weil es zum Heil nichts wirkte und unbrauchbar war; nun werde eine bessere Hoffnung eingeführt" (7, 18 folg.). „Jesus sey der Bürge eines besseren Bundes geworden. Indem der neue Bund erschien, sey der vorige veraltet (8, 13.). „Jesus, das Volk zu heiligen, habe außerhalb des Thores gelitten; darum sollen auch wir hinausgehen außerhalb des Lagers und seine Schmach tragen" (13, 12. 13.), was von den Auslegern nicht anders erklärt werden kann, als wir sollen heraustreten aus dem Lager des alten Bundes, da Christus außerhalb desselben gelitten hat.

Die deutliche Lehre des Apostels ist da, wo sie ex professo entwickelt wird, im Galaterbriefe, zu finden, daß die Christengemeinde als solche von der jüdischen Gesetzesanstalt frei sey, und

---

a) Anders stellt sich die Sache, wenn die mittleren paulinischen Briefe nicht dem Apostel selbst zugeschrieben würden; dann könnte die apostolische Vermittelungsweise vergessen seyn.

daß der von dieser dem Herrn angethane Fluchtod vollends diese Ablösung zum Entscheid bringe, dadurch den Heiden Zutritt schaffend zum verheißenen Heil, die Juden aber von dem unnützen Gesetzesdienst hinleitend zum Glauben, so daß aus Heiden und Juden eine Heilsgemeinschaft sich bildet, frei vom verdammenden Gesetz.

5. Noch liegt uns ob, bei dieser Erklärung der Galaterstelle jenen Schein zu begreifen, welcher die ganz anderen Deutungen veranlaßt hat. Unverkennbar sind vom Apostel in die erleuchtete Deduction über das Wegfallen des Gesetzes, sowie anderwärts, individuelle Wendungen, Combinationen und Argumente eingeflochten worden. Er, der „alle seine Gaben im Dienste Christi verwendet", verzichtet keineswegs auf seine Individualität, auch nicht auf das, was er von rabbinischer Dialektik, Rhetorik und Manier in den pharisäischen Schulen sich angeeignet hatte. Daher die mancherlei Argumentationsformen, welche, für sich betrachtet, einen absolut beweisenden Werth nicht ansprechen, an ihrem Orte aber und den nächsten Lesern gegenüber das Ihrige dazu beitragen, dem Verständniß aufzuhelfen, und, nach ihrem Kern aufgefaßt, für immer ihren Werth behalten.

Wie wir nun durch die der Präposition ὑπὲρ noch vorherrschend zu Theil werdende Behandlung zur Klage veranlaßt sind, daß man in diesem Stücke hinter die sonst erreichte grammatische Genauigkeit wieder zurückfalle: so müssen wir die noch ernstere Frage stellen, ob nicht Viele nach gewonnenem richtigeren Begriffe von der Inspiration der heil. Schriften bei gewissen exegetischen Erörterungen immer wieder zur schlechteren Inspirationsidee zurücksinken, ähnlich jenen Galatern, die, in Christo befreit, stückweise wieder in die Gesetzesknechtschaft abfallen wollten.

Die alte Inspirationslehre, nach welcher eigentlich Gott bei allen heil. Schriftstellern der dictirende Autor ist, somit eine schriftstellerische Eigenthümlichkeit gar nicht recht anerkannt werden kann, obwohl sich dieselbe nie ganz leugnen ließ, ist für alle theologischen Standpuncte durch bessere Einsicht gerade so beseitigt, wie der pädagogische Nomos und die στοιχεῖα τοῦ κόσμου durch das erschienene Christenthum. Die Inspiration, wie immer man sie näher erkläre, muß des Schriftstellers ganze Eigenthüm-

lichkeit im Dienste des Evangeliums zulassen, und zwar als mit activ, nicht bloß als passiv, wie wenn Gott selbst reden und sich nur der Eigenthümlichkeit des Federführers (amanuensis) accommodiren würde. Grundsätzlich wird dieses nun allgemein anerkannt, man hat ja einen paulinischen, johanneischen Lehrbegriff, man sieht in jedem der vier Evangelisten, wenn freilich nicht minutiöse Tendenzschriftsteller, so doch eine besondere schriftstellerische Eigenthümlichkeit. Daß nun aber, was bloß individuelle Art und Manier ist, einen absoluten, unbedingten Werth nicht haben kann, wird noch viel weniger, als es begründet ist, zugestanden.

So mochte ein früheres Zeitalter bei damaliger Inspirationsvorstellung sich verpflichtet glauben, allen und jeden in der Bibel vorkommenden Combinationen, Argumenten und Deductionen, sowie allen rhetorischen Wendungen, weil ja Gott selbst als deren Urheber galt, eine absolut beweisende Kraft um jeden Preis abzuringen, wodurch nothwendig viele Irrthümer erzeugt werden mußten. Wie verträgt sich aber die Fortsetzung dieses Verfahrens mit dem freieren Inspirationsbegriff? Wir müssen uns begnügen, in individuellen Combinationen des Apostels den relativen Werth, die vorläufige Beweiskraft zu erkennen, welche in ihnen enthalten ist; denn bei der vorhandenen Einsicht würde, in solche Argumente einen absoluten Werth, z. B. vermittelst übernatürlicher Geheimnisse, hineinzudeuten, doch wohl zur veralteten und sogar sündlichen Verkehrtheit, in welcher man ja nicht absonderlich fromme Tugenden darf sehen wollen.

Dieses althergebrachte Mißdeuten beirrt nicht selten auch bessere Theologen, wie unseren Usteri. So faßt derselbe zwar die uns beschäftigenden paulinischen Grundgedanken ganz richtig zusammen, wenn er (S. 153.) vom Apostel sagt: „Ihm war es zur klarsten Ueberzeugung geworden, daß, da jetzt die Gerechtigkeit aus dem Glauben geoffenbart sey, die ganze Anstalt des unter dem Gesetz zusammengefaßten Judenthums aufhören und mit dem Gesetz zugleich die Scheidewand, welche bis jetzt Heiden und Juden trennte, zusammenfallen müsse, damit die Gemeinde Christi aus allen Völkern gebildet werde. Dieß war der großartige Gedanke, der den Apostel ganz erfüllte."

Den apostolischen Grundgedanken recht wohl erkennend, meint Usteri dann doch (S. 166.), „man dürfe dem Apostel die Argumentation nicht zutrauen: ist Christus durchs Gesetz gestorben, so kann, wer es mit Christo hält, nichts mehr mit dem Gesetz zu thun haben. Denn das Gesetz sey ja dem Apostel göttliche Veranstaltung, somit könne ihm das Gesetz den Tod Christi nicht sanctionirt und verschuldet haben, so daß wir darum zur Abrogation des Gesetzes berechtigt wären. Das Synedrium habe ja das Gesetz nur mißbraucht, und dieses könne darum nichts von seiner Verbindlichkeit verlieren." — Hier hat Usteri den Hauptgedanken des Apostels, daß das Gesetz beim Erscheinen der Glaubensgerechtigkeit eo ipso zu gelten aufhöre, ganz vergessen und spricht so, wie wenn der Apostel das Wegfallen des Gesetzes bloß damit begründen würde, daß es Christum verurtheilt habe [a]). Kann diese Thatsache für sich allein die Abrogation des Gesetzes nicht begründen, was der Apostel auch gar nicht meint, warum sollte sie nicht doch auch zu dem noch ganz anders begründeten Resultat entscheidend mitwirken?

Ebenso meint Usteri (S. 167.), — und wir führen ihn an, weil er die Meinung Vieler ausspricht — die Schlußfolge: Jeder, der am Holze hängt, ist nach dem Gesetz ein Verfluchter; da nun Christus kein Verfluchter (!) ist, so gibt das Gesetz selbst uns dadurch seine Nichtigkeit zu erkennen, — diese Schlußfolge streite doch auch mit des Apostels Grundansicht vom Gesetz und folge auch gar nicht aus Galat. 3, 14[a]. Als ob dieser Schluß dort nicht wirklich vorläge, nur freilich ohne die schiefe Wendung, welche Usteri demselben gegeben hat. Erinnern wir uns überdieß an die Art, wie dieser verdiente Theologe, während er hier Argumente nicht zulassen will, die der Apostel wirklich gibt, umgekehrt ihm aus den beiden isolirten Sätzen, der Tod sey durch die Sünde in die Welt gekommen, und Christus sey sündlos, eine Schlußfolgerung zuschreibt, die der Apostel niemals weder gebildet hat, noch bilden konnte: so muß dieses ganze subjective Verfahren uns bedenklich erscheinen.

Es scheint dem Allem nichts Anderes zum Grunde zu liegen,

---

a) So auch Baur a. a. O. S. 538.

als die Unfähigkeit, beim Apostel auch Argumente von individueller Art mit bloß relativer Beweiskraft ruhig und offen anzuerkennen. Abgesehen davon, daß Usteri den Gal. 3, 13. 14. vorliegenden Schluß unrichtig wiedergibt, indem er den schiefen und zweideutigen Satz einschiebt: „Christus sey kein Verfluchter des Gesetzes und das Gesetz selbst habe ihn nicht verfluchen können" u. s. w., und indem er so redet, als ob wir zur Abrogation des Gesetzes berechtigt seyn sollten, — hat nur das falsche Postulat, man dürfe bei Paulus nichts als nur absolut beweisende Argumente erwarten, diese Bedenken erzeugt. Auch Meyer verwirft die richtige Auslegung der Galaterstelle aus dem Grunde, weil bei derselben, wie er glaubt, nur der Schein eines Beweises herauskäme.

Unstreitig hat unsere Galaterstelle dem Beweise, welchen sie gibt, ein individuell paulinisches Gepräge aufgedrückt, welches mit der von Meyer sonst anerkannten rabbinischen Manier und Dialektik zusammenhängt, wie auch Rückert bemerkt. Die Form des Beweises kann daher nur relativen Werth haben. Der lebendige Stil erzeugt sogenannte rhetorische Figuren, die Parallele: „wir waren Verfluchte, Christus wurde Fluch", die Antithese: *κατάρα* und *εὐλογία* a).

Bedenklich für das wohlbegründete Ansehen des Apostels wäre dieses allerdings, wenn er irgend eine wichtigere Lehre nur mit derartigen Argumenten begründet hätte. Da aber hiervon gerade auch in Betreff unserer Galaterstelle keine Rede ist, indem ja gar nicht bloß durch Christi Verfluchtwerden, sondern schon durch die von ihm gebrachte neue Glaubensgerechtigkeit selbst das Wegfallen des Gesetzes begründet wird: warum sollte der Apostel in einem Zusammenhange, wo er das Wegfallen des Gesetzes aus der Pädagogik der göttlichen Weltregierung und aus der Natur der Dinge selbst absolut vollgültig erweist, warum sollte er nicht, immer im Kampfe mit judaisirenden Christen, denen diese herrliche Beweisführung noch nicht einleuchtet, auch unterstützende Argumente beifügen dürfen, in welchen sein eigener rabbinisch-dialektischer Ton mit der Anschauungsweise dieser Leute

a) Wilke, neutestamentliche Rhetorik, S. 471.

zusammentrifft? Typen, Allegorien aus dem alten Testamente, wie Gal. 4, 22 f. von Hagar und Sara, handhabt er im damaligen Geschmack; auf Aussprüche der heil. Schriften beruft er sich, ob noch so geistvoll, doch, wie es damals üblich war; in vielen seine christliche Einsicht mit stützenden, ihn bei judaisirenden Lesern leichter Eingang verschaffenden Argumentationen ist unverkennbar die Dialektik der jüdischen Schule mitwirkend, da der Apostel, auch was er bei Gamaliel gelernt hat, im Dienste Christi verwendet. Im Gepräge unserer Bildungsweise aufgewachsen, würde er sicherlich an uns nicht so schreiben, wie er damals an judaisirende Galater schrieb. Wir müssen daher allerdings, mit Bunsen zu reden, das Semitische ins Japhetitische übersetzen, damit wir nicht etwa gerade in der vergänglichsten Außenseite des paulinischen Stils hochwichtige Dinge suchen oder gar aus dem formalen Elemente der pharisäischen Schule die wichtigsten Mysterien der Dogmatik ableiten, kurz, damit wir nicht etwa Augen haben und nicht sehen, Verstand und nicht verstehen.

Zur Charakterisirung dieses Scheins, aus welchem gar Vieles herausgesponnen werden kann, ist unsere Galaterstelle in hohem Grade geeignet. Es ist ja freilich, wie Usteri sagt, Christus war nicht in Wahrheit ein sittlich Verfluchter des Gesetzes, etwa wie wir es waren, er ist es am Kreuze nur thatsächlich geworden, und nur von dieser Thatsächlichkeit kann der Apostel sprechen. Es ist wahr, heutzutage, bei der Gewohnheit, das Gesetz als den Ausdruck der Moral überhaupt anzusehen, würde nicht leicht die Argumentation gebildet, daß Christus ein Ausgestoßener und Verfluchter des Gesetzes geworden, somit er und die Seinigen nun vom Gesetze geschieden seyen. Man würde eher mit Usteri hervorheben, der vom Gesetz gemachte Mißbrauch könne den Gebrauch oder die Geltung des Gesetzes nicht aufheben. Viele würden kaum mehr annehmen, daß das positive mosaische Gesetz — denn von diesem ist im Galaterbrief zunächst die Rede — ohne mißbräuchliche Anwendung Christus verdammen könne, der, wie Paulus zeigt, schon durch sein Daseyn und Wirken das weitere Bestehen jener Gesetzesanstalt unstatthaft machte. Aber wie dem seyn mag, der Apostel, als ob ihm aus der Un-

verträglichkeit des Gesetzes und des Christenthums hervorginge, daß jenes in der Beurtheilung seines Beseitigers noch die letzte, freilich sündhafte und fanatische Anstrengung der Selbsterhaltung bethätige, — zieht nun einmal den Schluß, eben indem Christus ein Gesetzesverfluchter geworden, habe er uns aus dem Gesetz, das auch uns nur verfluchen könne, frei gemacht. An den Mißbrauch, welchen das Synedrium vom Gesetz gemacht (wenn es nämlich glaubte, daß er der wahre Messias sey, was es aber nicht glaubte), hat Paulus hier gar nicht gedacht a), er will vielmehr gerade damit argumentiren, daß Christus thatsächlich und sogar in der Sprache des Gesetzes selbst ein Fluch geworden sey. Ist nun die thatsächliche Wahrheit, denn so wirkt Christi Tod in der That, versinnlichend formulirt, so geschieht dieses ohne Zweifel weniger im Drang, übernatürliche Sühnungsideen anzudeuten, als vielmehr der Wahrheit, daß Christen keine Juden mehr seyn können, bei ängstlichen und superstitiösen judaisirenden Leuten Bahn zu brechen und dieselben in ihrer Weise zur Einsicht hinzuleiten. Das rhetorische Oxymoron b): Fluch wird, der Andere aus Fluch befreit, wie die Antithese: Fluch und Segen — sind eben rhetorisch, da ja Paulus den Gedanken auch in ganz anderen Worten aussprechen kann. Kommt man mit dem Einwurf, der vom Gesetz gemachte Mißbrauch könne die Geltung des Gesetzes nicht aufheben, so argumentirt ja der Apostel gar nicht mit dem Mißbrauch, sondern mit dem thatsächlichen Act und mit dem Gesetze selbst, welches jeden am Holze Hangenden verfluche.

Wendet man ein, „dem Apostel sey das Gesetz göttlich veranstaltet, um so weniger könne es ihm durch Mißbrauch aufgehoben erscheinen", so geht ja der Apostel vielmehr sofort zu der Darlegung über, das Gesetz sey nur als eine Zwischenanstalt angeordnet worden, um wegzufallen, sobald Christus käme. Er hat kein Interesse, zu sagen, Gott habe es gegeben, sondern „es sey nach dem von Gott bestätigten Verheißungsbunde Abraham's viel

a) Auch Hilgenfeld, Galaterbr., S. 160, denkt sich, der Gesetzesfluch habe darum seine Gültigkeit für immer verloren, weil er sich einmal als ein ungerechter erwies. — Die Ungerechtigkeit ist aber hier wenigstens nicht hervorgehoben.

b) Wilke, die neutestam. Rhetorik. Dresden und Leipzig, 1843. S. 353.

später geworden (γεγονώς), könne an jenem nichts ändern, sey hinzugethan den Uebertretungen zu Liebe, bis der Same käme, dem die Verheißung gilt, es sey angeordnet durch Engel in die Hand eines Mittlers. Der Mittler sey nicht Eines, Gott aber sey Einer" (Gal. 3, 17—20.). „Das Gesetz sey unser Zuchtmeister gewesen, bis der Glaube käme; da dieser gekommen, so ständen wir nicht mehr unter dem Zuchtmeister" (23—25.). — Ist nun das Wegfallen des Gesetzes so fest in der göttlichen Regierung selbst gewollt und begründet: wie können wir denn meinen, dem Apostel dürfe nicht auch der unterstützende Beweis angehören, wir seyen vom Gesetz um so sicherer befreit, weil Christus selbst von demselben verflucht worden und dieses gerade zu unserem Besten erlitten habe, eben weil er dadurch unser Freiseyn vom Gesetze vollends durchführe!

In der That wird also dieses Argument eigentlich erst durch die falsche Auslegung zu einem dialektischen Schein herabgesetzt; denn sobald der Ausleger von der Voraussetzung herkommt, das Gesetz stehe eigentlich vollberechtigt für immer da und nichts als nur Christi Tod vermöge es durch ungeheure Kraftwirkung zu beseitigen, dann in der That wäre in Gal. 3, 13. 14. ein leerer Scheinbeweis enthalten a), indem bei Allem, was der Apostel sagt, Niemand absehen kann, wie Christi Tod und er ausschließlich ein sonst festes und in sich ewig berechtigtes Gesetz beseitigen könnte. So sieht die Sache aus, jedoch nur bei vielen Exegeten, denn bei Paulus ist es ganz anders. Ihm steht das Gesetz schon ohnedieß nicht mehr gültig da, seit Christus die Glaubensrechtfertigung gebracht hat; Christi Tod ist also gar nicht im Fall, nur von sich aus diese Beseitigung des Gesetzes und des Gesetzesfluches zu erwirken, sondern bloß das ohnehin vor sich Gehende endlich entscheidend durchzuführen und den Seinigen zum Bewußtseyn zu bringen. Daher ist der Satz ein wahrer: „Christus hat uns aus dem Fluche des Gesetzes losgekauft, indem er für uns Fluch geworden, denn es ist geschrieben: verflucht jeder am Holze Hangende." Der Satz ist wahr, wenn schon individuell, rabbinisirend formulirt.

---

a) Wie Meyer sich's vorstellt.

Das Citat 5 Mos. 21, 23. ist freilich nicht diplomatisch genau und in erwähnter Manier gehalten. Diese Behandlungsweise der alttestamentlichen Stelle befriedigt daher nicht absolut; der Gelehrte findet ja beim Nachschlagen, daß Paulus die Stelle nur in ihrem Hauptklange aus dem Gedächtniß wiedergibt und sie so ausdrückt, wie es hier paßt. Dem hebräischen Original getreu sagt die Septuaginta κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ, Paulus will aber ein Verfluchtseyn von Gott gar nicht aussagen, er läßt dieses ὑπὸ θεοῦ weg und sagt nur ἐπικατάρατος, sey es absichtlich, sey es, weil er sich an dasselbe nicht erinnert. Auch ist dort speciell davon die Rede, daß, wenn ein Uebelthäter nicht bloß gesteinigt, sondern aufgehängt wird, der Leichnam vor Anbruch der Nacht abgenommen und begraben werden soll, indem ein solcher ein das Land verunreinigender, von Gott verfluchter Greuel sey. Der Apostel aber braucht nur den allgemeinen Gedanken, der am Holze Hangende sey ein Verfluchter (im Hebräischen ist nichts gegeben, was dem πᾶς entspräche). Viele Ausleger hingegen brauchen das von Gott Verfluchtseyn für Christus so nothwendig, daß sie es sicherlich nicht weggelassen hätten, obwohl in der alten Kirche eine so ganz entgegengesetzte Deutung herrschte, daß man jenes von Gott sogar ins hebräische Original durch antichristliche Juden eingeflickt vermuthet hat a). So individuell hält es der Apostel mit dem Citat und traut seinem Argument doch eine Beweiskraft zu, schwerlich eine absolute; er gibt es den judaisirenden Galatern vorerst zu bedenken, um den vollen Beweis für die Gesetzesbeseitigung dann sofort nachfolgen zu lassen.

Selbst das Bild des Loskaufens ist eine rhetorische Wendung; wer aber dieses nicht sieht, geräth leicht in die Meinung, der Tod Christi müsse also ein Aequivalent seyn, gleich viel werth wie der abgekaufte, auf uns lastende, eigentlich ewig gültige Gesetzesfluch; und so schiebt man Dinge, die weit wichtiger wären, als Alles, was der Apostel sagt, ihm zwischen die Zeilen hinein. Es ist etwas an Zwingli's Bemerkung, wer in der

---

a) Bähr a. a. O.

Schrift die rhetorischen Figuren nicht erkenne, der werde uns schönen Unsinn auftischen. Wohl kann der Apostel, wie die ganze heil. Schrift, das Daseyn Gottes voraussetzen und darum jeden Beweis für dasselbe ganz entbehren; eine so neue und entscheidend wichtige Theorie aber, daß Gott die Glaubensrechtfertigung und Gnade gar nicht ertheilen könnte oder wollte, wenn er nicht die Sündenstrafe vom stellvertretend büßenden Christus sich zahlen lasse, könnte nicht nur nicht bloß vorausgesetzt, sie müßte sehr angelegentlich verfochten werden.

Zur rhetorisch dialektischen Manier, zum bloßen Stil des Denkens und Sprechens, werden wir also rechnen müssen: 1) das Bild des Loskaufens, da ja die Beseitigung des Gesetzes selbst der Hauptgedanke ist; 2) die Parallele: wir waren Verfluchte des Gesetzes, Christus ist Fluch geworden, und zwar vom Gesetz verflucht, da ja Christus es bloß thatsächlich geworden ist, da ferner dieses Fluchwerden Christi ein Ausdruck ist, den bloß der vorhergehende, wir seyen Verfluchte, veranlaßt, gerade so, wie ein andermal die Correspondenz des Ausdrucks vorkömmt: der von keiner Sünde wußte, ist zur Sünde gemacht worden; 3) die Accommodirung des alttestamentlichen Citates. — Diesen formellen Wendungen können wir nur einen relativen Werth zuschreiben. Aber in dieser rabbinisirenden Fassung ist der Edelstein, die für immer gültige Wahrheit enthalten, daß Christi Verdammtwerden an das Kreuz durch die Gesetzesgenossenschaft das von dieser befreite Bestehen der christlichen Glaubensgemeinde (zum Entscheid und Durchbruch) gebracht hat. Daß aber schon die Natur der Dinge diese Freiheit der Christen vom Gesetz begründe, gehört als das Allgemeine zu dieser Wirkung des Todes Christi.

Aehnliche rabbinisirende oder individuelle und rhetorische Elemente müssen wir auch im weiteren Zusammenhange unserer Stelle anerkennen. „Daß der gültigen Verfügung eines Menschen Niemand etwas abbrechen oder zusetzen dürfe, daß ebenso der dem Abraham gegebenen Verheißung das viel später angeordnete Gesetz nichts abbrechen könne" (V. 15—17.), trifft nicht absolut zu [a]); denn allerdings kann ein gültiges Testament oder

a) Obwohl die Exegese dieses übersehen hat; vergl. indeß Rückert.

Verfügung später geändert werden, nämlich von demjenigen, der es errichtet hat, von einem Anderen freilich nicht, und das meint der Apostel, wie auch Hebr. 9, 17. gesagt wird. Nun scheint aber die Parallele ungenau, wenn anders Gott, der dem Abraham die Verheißung und der später das Gesetz gibt, eine und dieselbe Person ist, die, was sie frei verfügt, später abändern könnte. Es scheint nun, gerade darum habe der Apostel sorgfältig vermieden, Gott als den Urheber auch des Gesetzes zu bezeichnen [a]), darum sage er bloß, „es sey angeordnet durch Engel vermittelst eines Mittlers, der Mittler aber sey nicht Eines, Gott aber sey Einer". Entweder wird hier Gott nicht als reiner Urheber des Gesetzes zugestanden, so wie ja Paulus selbst dem Gesetz abstirbt, um Gott zu leben, was unter dem Gesetz nicht möglich war, oder Gott will doch in einer ganz anderen Stellung als beim Geben der Verheißung aufgezeigt werden. Diese gab er als Einziger, nur er und sein freier Wille waren maßgebend; beim Gesetz aber verwendet er Engel und einen Mittler, der als solcher zwei Parteien angehört, so daß das Gesetz wie ein gegenseitiger Vertrag erscheint, dessen Inhalt durch Rücksicht auf Geber und Empfänger bedingt ist, namentlich ja durch die Uebertretungen, welche erst durchs Gesetz ganz sich darstellen, aber auch durch dasselbe im Zaume gehalten werden. Bei alledem bleibt es doch vollkommen wahr, daß die göttliche Verheißung durch die nachherige Gesetzesanstalt nicht abgeändert werden konnte.

Ebenso individuell wird urgirt, „es heiße in jener Verheißung τῷ σπέρματι als von Einem, nicht σπέρμασιν als von Vielen, worüber wiederum die Gelehrsamkeit schon von Hieronymus an berechtigte [b]) Anmerkungen machen darf, daß jener Singular collectiv seyn könne, somit nichts für die Einzelperson des verheißenen Samens beweise. Wahr bleibt es darum doch, daß jene Verheißung: „in deinem Samen sollen alle Völker gesegnet werden", durch den einzigen Christus verwirklicht worden

a) Siehe bei Windischmann, Erklärung des Briefes an die Galater, S. 84.

b) Trotz Tholuck's gelehrtem Versuch, die paulinische Sprachbemerkung zu vertheidigen: das alte Testament im neuen Testament. 3te Aufl. Hamb. 1849. S. 65 f.

ist, wenn gleich die apostolische Inspiration nicht die Wirkung hat, grammatische Genauigkeit oder gar gelehrte Kenntniß der griechischen Sprache hervorzubringen, ja nicht einmal chronologische Genauigkeit, da V. 17., im Interesse, zu betonen, wie sehr lange nach Abraham das Gesetz gekommen sey, die 430 Jahre füglich 600 seyn dürften a). Die Inspiration hat dergleichen unserer theol. Einsicht frei gelassen, so daß eine gelehrte Kenntniß des Griechischen und der Chronologie sich bilde, welche weit über die des Paulus hinausgehe. Ebenso wenig scheint die Inspiration allen nur einem Zeitalter oder nur einer Schule oder einem Individuum angehörigen Geschmack, dialektische Manier und rhetorischen Stil auszulöschen, damit uns doch auch hier ein Feld frei bleibe, die weitere Ausbildung aller Dinge des Geschmackes. Wer aber in Kenntniß des Griechischen, der Chronologie und in der Reinheit des Stils die höchste Höhe erreicht hätte, besäße doch damit weder die tiefe und lebendige Anschauung des Apostels vom Christenthum, noch den sicheren welthistorischen Blick, zu fixiren, was erst noch in unsicherem Werden begriffen war, die an keine Nationalität, auch nicht ans Gesetz gebundene freie, allgemein menschliche Stellung der christlichen Glaubensgemeinde, und ebenso wenig den hierfür durchgreifenden Einfluß des Kreuzestodes Christi.

Erkenne man also immerhin des Paulus Manier, Stil und besondere Dialektik im vollsten Umfange an, wir werden darum den erleuchteten Apostel nicht verlieren, sondern bloß bestimmter gelten lassen, daß er als Apostel nicht aufgehört hat, ein individueller Mensch zu seyn mit Antheil an dem Geschmack, der Manier seines Zeitalters, wie an den in damaliger Schule erworbenen Fertigkeiten. Dieses Alles stellt und verwendet er in den heiligen Dienst für Christus, wie er denn geistvoll ohnehin es handhabt. Bedenklich für die apostolische Würde ist hier gar nichts, wohl aber gibt es die Gefahr für den Ausleger, daß er in der bloßen paulinischen Manier wichtige Dinge suchen kann. Wenn der Apostel, um seine Leser von der ihnen eingeimpften superstitiösen Gesetzesehrfurcht zu befreien, erinnert hat, wie wir ja Alle, das volle Halten sämmtlicher Vorschriften nicht erreichend,

---

a) Vergl. Meyer zu dieser Stelle.

vom Gesetz am Ende nur verdammt und verflucht werden, und nun, durch diesen Ausdruck veranlaßt, für die schmachvolle Kreuzigung Christi den entsprechenden Ausdruck des Fluchgewordenseyns wählt, während an sich ebenso gut gesagt werden könnte, Christus sey für uns unter die Uebelthäter gerechnet (Mark. 15, 28.), zum Verbrecher oder abstract zur Sünde gemacht worden: so geht die Auslegung irre, wenn sie, das Rhetorische nicht als solches erkennend, hierin ein metaphysisches Geheimniß sucht, eine Wirkung des Kreuzestodes Christi, welche durch Alles, was der Apostel beibringt und beweist, nicht entfernt begründet und bewiesen würde, während er das, was er will, sehr vollständig wirklich beweist, das berechtigte Freiseyn der Christen von der jüdischen Gesetzesgenossenschaft, indem er zeigt, wie Christi Verurtheiltseyn durch diese uns frei mache vom Gesetzesfluch und das Ausgeschlossenseyn der Heiden aufhebe, sodann aber ganz allgemein nachweist, wie Gott selbst das Gesetz von jeher nur habe anordnen lassen, bis der Glaube an seine Stelle trete.

6. Ist nun im Galaterbriefe dieses die angelegentlich ausgeführte Lehre, von einem für Vergebung der Sünde nöthigen satisfactorischen Büßen und Leiden Christi aber gar nicht die Rede, so wird noch zu fragen seyn, ob der Apostel anderswo in seinen Briefen dieses Dogma doch vortrage, wie ja *Usteri* es, zwar befremdlich in bloß zwei Stellen, in diesen aber jedenfalls zu finden glaubt, 2 Kor. 5, 15. und Röm. 3, 25.

Die Korintherstelle lautet: „Die Liebe Christi dringt uns, so daß wir urtheilen: ist *Einer für Alle gestorben*, nun so sind Alle gestorben; denn Christus ist *für Alle gestorben*, auf daß die, welche leben, nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der *für sie gestorben und auferstanden* ist.“ — Daß *für* nicht *anstatt* heiße, zeigt sich hier klar, denn so wenig der Apostel sagen will, Christus sey statt unser auferstanden, ebenso wenig will er sagen, er sey statt unser gestorben. Wäre er statt unser gestorben, so hätten wir nicht mitsterben können; nur weil er für uns, uns zu retten, gestorben ist, sind wir so dabei, daß wir, so zu sagen, mitgestorben sind; weil ja die Liebe Christi uns dringt, so zu urtheilen. Weder das Sterben, noch das Auferstehen hat Christus statt unser geleistet, es uns

zu ersparen; im Gegentheil ist er für uns, zu unserem Besten, gestorben und auferstanden, damit wir, wenn schon zunächst in einem anderen Sinne, auch sterben und auferstehen, damit wir nicht mehr uns selbst und unseren Begierden leben, diesen vielmehr absterben und zu einem Christo gewidmeten Leben auferstehen [a]). Auch dieser Gedanke hängt zusammen mit der von Christus gebrachten Erneuerung aller Lebenszustände und Beseitigung aller bisherigen, namentlich der jüdischen Gesetzesanstalt; denn wir lesen weiter: „Ist Jemand in Christo, so ist er eine neue Creatur, das Alte hat aufgehört, Alles ist neu geworden. Wir sehen von nun an bei Keinem mehr auf das, was er dem Fleische nach ist (Nationalität, Beschneidung, Rang, Geschlecht u. s. w.); selbst wenn wir Christum dem Fleische nach (in seiner jüdischen Erscheinung, unter das Gesetz gethan, vom Weibe geboren) gekannt hätten, so nehmen wir doch jetzt keine Rücksicht mehr darauf." Abschließend fügt der Apostel hinzu (V. 21.): „Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir Gerechtigkeit Gottes würden in ihm."

Dieses ist unserer Galaterstelle sehr ähnlich, nur daß statt Fluch hier Sünde gesagt wird, d. h. vorzugsweise Verfluchter und Sünder (Uebelthäter, Verbrecher). Statt nun in dieser Ausdrucksweise ein großes Geheimniß zu suchen, als sey Christus (am Kreuze) in Gottes Augen selbst ein wirklicher Sünderausbund an unserer Stelle geworden [b]), woraus hinwieder folgen müßte, wir würden nun auch Gerechtigkeit statt seiner, werden wir einfach das Wort nehmen sollen, wie es lautet, der sündlose, unschuldige Christus sey zu unserem Besten in den Verbrechertod hingegeben und so zur Sünde gemacht worden, damit wir in ihm Gerechtigkeit würden. Thatsächlich ist ja Christus, wie zum Fluch am Holze hangend, so zum Verbrecher und

---

a) Baur's Erklärung a. a. O. S. 542: „Weil der Eine für Alle, an ihrer Stelle, starb, so seyen Alle als in ihrem Stellvertreter ideell mitgestorben zu betrachten", muß sich wider den Zusammenhang darauf stützen, daß hier nicht vom geistigen Sterben (Röm. 6, 2.) die Rede sey. Aber gerade von diesem wird ja sofort die Rede. Vergl. Meyer zu dieser Stelle.

b) Auch Baur a. a. O. S. 543. gibt diese Auslegung. Andere nehmen ἁμαρτία bekanntlich für Sündopfer, was es nicht heißen kann.

Sünder gemacht worden, und wenn es hier Gott ist, der ihn dazu macht, in der Galaterstelle aber Christus ein Fluch nur geworden ist, so liegt hierin eine bloß zufällige Verschiedenheit vor; denn was Christo begegnet, das ist ja von Gott verhängt. Christus starb, damit wir Gerechte würden; er starb für uns, zum Zweck habend unsere Erlösung aus der Sünde. Diesen Eindruck muß sein aus Liebe zu uns erduldetes Leiden auf uns machen, sey es nun unmittelbar, indem sein Tod aus Liebe unser Herz gewinnt, oder sey es in der Vermittelung der Galaterstelle, daß der Kreuzestod uns von der heilshemmenden Gesetzesanstalt losmache und so die Erlösungsanstalt des neuen Bundes in ihre Vollkraft einführe. Das Erstere ist aber darum vorzuziehen, weil im Zusammenhange der Korintherstelle die Heiligung eingeschärft wird als gegründet auf die Pflicht, sich in Christo erneuern zu lassen, nachdem Gott in ihm die Welt mit sich selber versöhnt hat, indem er die Sünde vergeben will a).

Neben dieser Auslegung erscheinen andere sehr gekünstelt. Hofmann im Schriftbeweis will „Christus zur Sünde gemacht" auslegen, die Sünden würden an ihm verübt, er werde das Opfer menschlicher Schlechtigkeit; Ebrard, dieses widerlegend, will die dogmatische Auslegung festhalten: „da Christus seinem Verhalten nach keineswegs zur Sünde geworden, so könne er nur der Verschuldung nach zum Sünder gemacht worden seyn, denn ὑπὲρ ἡμῶν heiße natürlich statt unser, obwohl es an sich auch für uns heißen könnte. Damit wir Gerechtigkeit Gottes würden, sey dann so zu erklären: in Christo ist die persönlich erschienene Gerechtigkeit Gottes, nämlich in dem Sinne, daß Gott unsere Sünde vergebe, aber nicht leichthin, sondern zugleich gerecht den Ersatz nehmend am Strafleiden Christi." — Kann denn ein Zweifel darüber bestehen, daß, wenn der Apostel dächte, Gott könne oder wolle (denn dieses sind die beiden Modificationen des dogmatischen Theorems) den Christen gewordenen Juden und Heiden die Sünde nicht vergeben, ohne dafür ein volles oder doch ein vor seiner Milde genügendes

a) Gott versöhnt die Welt mit sich ist gleich dem: er vergibt die Sünde.

Strafäquivalent an Christus einzuziehen a), — daß der Apostel eine solche Theorie, die, wenn man sie hegt, von fundamentaler Wichtigkeit wäre, mit großer Angelegentlichkeit vortragen müßte, so gut, wie unsere Dogmatiker dieselbe ja eifrig genug verbreiten, eben weil sie gar nicht, wie etwa das Daseyn Gottes, auf religiösem Boden von selbst gilt? Nun lauten aber des Apostels Briefe so, daß man, diese Theorie ihm zutrauend, mit Usteri befremdet wird, dieselbe nirgends anzutreffen, als höchstens so, daß zwei oder drei Stellen darauf anspielen, und daß man in diese Stellen die Theorie erst noch hineinspielen müßte.

Wir bleiben viel einfacher bei der Thatsache stehen, Christus sey am Kreuz zum Fluche, zur Sünde gemacht worden und habe dadurch unsere ohnehin reifende Freiwerdung vom Gesetz und seinem Fluche herbeigeführt, oder er habe dadurch unsere Bekehrung gewirkt, indem seine große Liebe uns dringt, mit ihm zu sterben. Mit dieser paulinischen Lehre stimmt auch die verwandte Erörterung Röm. 7.: „Das Gesetz bindet den Menschen nur, so lange er lebt, das Ehegesetz z. B. den Mann an die Gattin nur, so lange sie leben. Stirbt der Mann, so ist die Frau frei und kann einen Anderen ehelichen. So seyd nun ihr Christen dem Gesetze gestorben durch Christi Leib, damit ihr einem Anderen, nämlich dem vom Tode Erweckten, angehöret. Wir selbst sind ja nun wie Gestorbene, frei vom Gesetze, das uns gebunden hielt." — Hier sehen wir wieder das Ringen, die an sich begründete Wahrheit der judaisirenden Befangenheit zum Verständniß zu bringen. Der Ehegatte ist zwar in anderem Sinne gestorben, als der durch Bekehrung erneuerte Christ, Paulus faßt aber diese Erneuerung so gründlich, daß sie einem Aufleben aus vorhergehendem Sterben gleich sey; zugleich weiß er diesen Vorgang geknüpft an Christi wirkliches Sterben und Auferstehen, so daß Christus statt des gestorbenen, unter das Gesetz gethanen Lebens nun das vom Gesetz völlig freie Auferstehungsleben führt. Im innigen Anschluß an Christi Sterben und Auferstehen sterben daher auch wir in Christi Leib dem Gesetz ab und gewinnen

a) Baur a. a. O. S. 540. erinnert daran, daß Gott nicht erst versöhnt zu werden bedurfte, daß er selbst der Versöhnende sey.

das vom Gesetz freie Leben, wir gehören wie eine Gattin dem neuen Gatten an. — Sey auch hier die Argumentation individuell formulirt, vielleicht rabbinisirend, die tiefe Wahrheit, daß der Christ, Tod und Auferstehung des Herrn an sich selbst mit durchlebend, gänzlich erneuert und kraft dieser Erneuerung vom Gesetze frei wird, dieser Kern der ganzen Erörterung behält seine absolute Wahrheit.

Zuletzt bleibt uns noch die Frage übrig, ob und wie die Opferidee und in welchem Sinne ein stellvertretendes Leiden und Sterben Christi, abgesehen von anderen neutestamentlichen Schriften, beim Apostel vorkomme. War ihm dieses das Erste, Wesentliche, so entsteht ein ganz anderer Lehrbegriff, als wenn die Erörterung des Galaterbriefes die Grundideen enthält, und die Herbeiziehung des Opferbegriffes nur nebenbei vorkömmt, so daß sie nach Maßgabe der feststehenden Grundidee verstanden wird. Hier nun kommen wir zu der oben noch verschobenen Stelle Röm. 3, 25.

Unstreitig ist der Sinn dieser Stelle so schwer auszumitteln, daß kaum je eine Auslegung allgemeine Anerkennung finden dürfte. Desto vorsichtiger werden wir seyn müssen, sie nicht so zu deuten, daß sie mit anderen ausgemachten paulinischen Grundlehren in Widerspruch gebracht würde. Glücklicherweise ist sie im Zusammenhang mit den uns wohlbekannten Grundideen des Apostels: „Gesetzeswerke machen nicht gerecht, durchs Gesetz wird vielmehr die Sünde erkannt. Jetzt aber ist außerhalb des Gesetzes Gerechtigkeit Gottes kund gethan, bezeugt schon vom Gesetz und den Propheten, Gerechtigkeit Gottes nämlich durch Glauben an Christus [a]), gelangend an Alle, die da glauben, denn es ist kein Unterschied (von Juden und Heiden). Denn Alle haben gesündigt und ermangeln des Ruhmes bei Gott, welche gerechtfertigt werden geschenksweise durch seine Gnade

a) Nur diese Gerechtigkeit Gottes ist auch im weiteren Verlauf unserer Stelle gemeint. Alles wird mißverstanden, wenn man hier den Gedanken hineinträgt, durch das Vergeben der Sünde erscheine Gottes (Straf=) Gerechtigkeit beseitigt, darum müsse diese sich an Christi Tod erweisen. So auch Schmidt, biblische Theologie, 1853. Bd. 2. S. 311. Vergl. dagegen Lipsius a. a. O. S. 150.

mittelst der Erlösung, die in Christo Jesu ist" (V. 20—24.). Bis hierher ist der Apostel bemüht, diese neue, auf Glauben hin rechtfertigende oder vergebende Gerechtigkeit hervorzuheben, und denkt nicht entfernt an eine Schwierigkeit, die für Gott selbst in ihr enthalten wäre, als ob Gott sich vor uns für dieses Vergeben erst rechtfertigen müßte.

Nun folgt unsere Stelle: „welchen Gott als ἱλαστήριον dar„stellte durch den Glauben, in seinem Blute, zur Anzeige (Aus„weis) seiner Gerechtigkeit, wegen des Uebergehens der früheren „Verfehlungen in der Nachsicht Gottes, zur Anzeige seiner Ge„rechtigkeit in dem jetzigen Zeitpuncte, auf daß er sey gerecht „und gerecht machend den, der aus Glauben an Jesus (her) „ist."

Nach diesen syntaktisch schwer gebauten Sätzen folgt wieder das Deutliche: „zu rühmen habe sich daher Keiner (dieser Gerechtigkeiten), weil ja Alle nicht durch Gesetzeswerke und eigene Leistungen, sondern durch den Glauben gerechtfertigt sind, Juden und Heiden." — Die dunkel gebauten Sätze lassen doch den beabsichtigten Gedankengang erkennen. Der gekreuzigte Christus ist für den Glauben als Sühnmittel öffentlich von Gott hingestellt in seinem Blute [a]) zum Erweis, daß Gott, die früheren Sünden übersehend, jetzt seine Gerechtigkeit in der Weise walten lasse, daß er gerecht sey und den an Christus Glaubenden gerecht mache. „Anzeige seiner Gerechtigkeit wegen des Uebersehens der früheren Fehltritte" kann nicht sagen wollen, daß Gott für das Recht dieses Uebersehens uns einen Erweis gebe, sondern daß er seinen Willen, die Sünde zu vergeben, uns verbürgen lasse in Christi Tod. Während ein Strafgericht durch die vielen früheren Sünden verdient wäre und erwartet werden könnte, will Gott deßwegen seine neue Gerechtigkeit uns besonders beweisen in der Hingabe Christi. Damit ist unstreitig auf die Sühnopfer angespielt, welche im Blute ein Erweis waren der Vergebung im alttestamentlichen Sinne. Dem entsprechend ist nun für die im neuen Bunde, in der Zeit der Glaubensrechtfertigung, wirk-

a) Baur a. a. O. S. 536. und andere Ausleger beziehen πίστις auf ἐν αἵματι, „Glauben an sein Blut", was ich für unrichtig halte.

same geschenksweise Rechtfertigung Christus in seinem Blute für den Glauben öffentlich hingestellt als *ἱλαστήριον*, um diese von Gott ertheilte neue Gerechtigkeit zu erweisen (*εἰς ἔνδειξιν*), so daß Gott sey und erkannt werde als (diese) Gerechtigkeit und als gerecht machend den an Jesus Glaubenden.

Liegt nun hierin die Lehre, daß Gott, um die Glaubens= statt der Gesetzesrechtfertigung ertheilen zu können, durch Christi Tod erst bezahlt werden mußte, oder daß er erst die alte Straf= und Gesetzesgerechtigkeit ihr Strafamt an Christus mußte vollziehen lassen, bevor die neue Gerechtigkeit walten könne, welche den Glaubenden rechtfertigt? Ist hier von zwei Gerechtigkeiten die Rede, deren Conflict erst gehoben werden müsse? Es ist ja Gott selbst, der Christum als Sühnmittel oder als sühnkräftig vor uns hinstellt, nicht als ob Gott dessen bedürfte, sondern um dadurch uns etwas anzeigen, erweisen, verbürgen zu lassen, nämlich daß er nun, die früheren Sünden übersehend, auf Glauben hin vergebe, und daß dieses seine neue Gerechtigkeit und Gerechtmachung sey. Gott hat ja schon bei sich diese Gerechtigkeit, nun ist sie geoffenbart worden an die Stelle der alten (Röm. 1, 17. 3, 21.). Dieses Evangelium der göttlichen Offenbarung, die neue, außerhalb des Gesetzes erscheinende Gerechtigkeit Gottes, daß auf Glauben hin Alle, Juden und Heiden, gerechtfertigt werden, ist die Kraft Gottes, Allen zum Heil, die daran glauben. Hat Christi Kreuzestod uns von der in Fluch endenden Gesetzesanstalt vollends losgemacht, so ist ja wahrlich Christus in seinem Blute als das uns die neue Heils= und Erlösungsgemeinschaft anzeigende und erweisende Sühnopfer öffentlich hingestellt. Daß aber Gott selbst zu seiner Sühnung des Blutes Christi bedürfe, ist ein dem Apostel schlechthin fremder Gedanke. Die Stelle lautet auch nicht so, als seyen Gottes Gerechtigkeit im Strafen und seine Gnade im Vergeben einander entgegen, so daß ihre Ausgleichung im sühnenden Straftod Christi erwiesen werde. Gottes Gerechtigkeit ist hier vielmehr zwar nicht geradezu die Gnade, aber doch diejenige Gerechtigkeit, welche als die nun geoffenbarte den Glaubenden rechtfertigen will, als noch neu verkündigte aber eines verbürgenden Erweises bedarf. „Daß er gerecht sey und den Glaubenden gerecht mache", nennt uns nicht

zwei entgegengesetzte Dinge in Gott, sondern eines und dasselbe, nämlich die im ganzen Zusammenhange allein besprochene neue Gerechtigkeit, welche in Gott ist und sich im Rechtfertigen der Glaubenden bethätigt. Wegen dieses Uebersehens und Vergebens der Sünde ist die es gewährende neue Gerechtigkeit für uns einer Verbürgung bedürftig.

Auf die Sühnopfer anspielen, heißt noch nicht, eine neue dogmatische Theorie andeuten a). Wird ja doch Christus in anderen Anspielungen (1 Kor. 5, 7.) „das für uns geschlachtete Pascha" genannt, er, der zu Ostern hingerichtet ward, und hat er doch (Ephes. 5, 2.) „sich hingegeben zu einem Opfer, Gott zum angenehmen Geruch", was vollkommen so bildlich ist, wie wenn wir Röm. 12, 1. beschworen werden, „unsere Leiber zu einem lebendigen, fehllosen und Gott wohlgefälligen Opfer darzustellen". Freut sich doch der Apostel Phil. 2, 17., „auf dem Opfer und heiligen Dienste eures Glaubens sogar als Trankopfer ausgegossen zu werden", falls er sein Blut lassen sollte wegen seines Dienstes an ihnen.

Ist es eine Grundlehre des Apostels, daß die Gesetzesanstalt wegfällt, sobald in Christus die neue Gerechtigkeit des Glaubens erschienen ist, und daß vollends der von der Gesetzesanstalt über Christus verhängte Fluchtod am Kreuze dieses Freiwerden der Christenheit vom Gesetze zum Durchbruch bringt, somit die neue Gerechtigkeitsanstalt zu ihrer ungehemmten Vollkraft erhebt: so kann der Apostel summarisch auch sagen, Christi Tod am Kreuze habe uns das Heil erworben; er kann den Herrn das für uns und unsere Erlösung sich hingebende Opfer nennen; er kann es nur nicht so sagen, daß es mit seiner Grundansicht im Widerspruch stände. Wird die Heil bringende, erlösungs= und versöhnungskräftige Glaubensrechtfertigung, mit Christo zwar erschienen und proclamirt, doch erst durch seinen Tod vom hemmenden Zusammenhange mit dem Gesetze durchgreifend frei gemacht, so heißt das keineswegs, die neue Heilsanstalt sey für sich noch ganz un=

a) Besonders sorgfältig hat Rückert die Stelle erklärt; auch er kennt keinen paulinischen Gedanken, als habe Gott sich für seine neue Gerechtigkeit zu rechtfertigen.

kräftig und erst Christi Tod bringe die Heil wirkende Kraft in sie hinein oder gar neben ihr hervor; wohl aber muß alle und jede Wohlthat, die Gott uns im neuen Bunde erweist, auch dem Tode Christi zugeschrieben werden können, ohne welchen wir den neuen Bund selbst gar nicht in voller Verwirklichung hätten, somit auch nicht die in demselben liegenden Heilswohlthaten. Der Tod Christi ist ja das den weltgeschichtlichen Umschwung durchgreifend Vollendende, die neue Heilsanstalt vom nur in Fluch endenden Gesetz durchgreifend Scheidende.

Was sollen nun die alten gesetzlichen Opfer noch vorstellen? Christus hat ja sich selbst geopfert — was soll das Paschalamm? Christus ist das wahre geschlachtete Pascha; was sollen die Priesterhandlungen? Er ist der wahre Hohepriester. Erlöser ist er in seiner ganzen Erscheinung, im Reden, Handeln, Leiden, Sterben, Auferstehen. Diese und ähnliche Aussagen über Christi Tod, weit entfernt, unverständliche Geheimnisse anzudeuten, sind der christlichen Einsicht zugänglich, wie sie auch aus derselben hervorgegangen sind. Daß Gott den einzig Geliebten und Sohn für uns und unsere Rettung in Fluch-, Sünder- und Verbrechertod hingegeben, als wir noch Sünder waren, folglich für schon Erlöste vollends Alles thun wird (Röm. 5, 8 f.), daß Gott also gezeigt hat, was er gleichsam sich's kosten lasse, uns zu erlösen, in welch bittern Tod er Christum hingeben mußte, — ist wahr und einleuchtend. Ebenso, daß, während wir zu leiden und den Tod zu erdulden verdient hätten, Christus nun gelitten hat und gestorben ist, daß er folglich auch statt unser litt und starb, der es nicht verdiente, statt derer, die es verdient hätten, ist vollkommen wahr und begreiflich, in höherem Sinne, als wenn von der Makkabäerzeit gesagt wird, die Besten seyen statt der Schlechteren gestorben, dadurch aber sey das Volk gerettet worden [a]).

Paulus könnte dieses so gut sagen, als der Herr selbst (Matth. 20, 28.) sein der Menschheit Dienen bis zur Hingabe des Lebens ein λύτρον ἀντὶ πολλῶν, ein Lösegeld für Viele, nennt, um uns zu ähnlicher Dienstleistung für die Brüder auf-

---

a) Lipsius, die paulin. Rechtfertigungslehre. Leipz. 1853. S. 141.

zufordern. Daß aber gerade der Apostel Paulus am wenigsten die Opferpraxis herbeizieht, um die Bedeutung des Todes Christi an ihr zu veranschaulichen, ist leicht zu begreifen; gerade er ist ja überall wider die Werke des Gesetzes, und unter diese gehören vornehmlich auch die vorgeschriebenen Opfer, daher er denn weniger, als manche neuere Theologen, dem Darbringen von Sühn-, Sünd- oder Schuldopfern eine objective Versöhnungskraft abgewinnen und in Christi Kreuz den Gipfel dieser objectiven Realität erblicken konnte. Alles ist übrigens am Kreuze Christi völlig anders, als die alttestamentlichen Opfer es haben mußten. Diesen liegt ein Gefühl und Bekenntniß der Sünde und Schuld zum Grunde, der Sünder bringt das Opfer, Christus aber wird getödtet von gar nicht bereuenden Sündern oder hingegeben von Gott selbst, nicht weil Gott, sondern weil wir dessen bedürfen. Darum läßt sich zwar die Opferidee mit auf Christus beziehen und anwenden, so gut wie das Paschalamm, der Wasser gebende Fels in der Wüste, nicht aber läßt sich aus der alttestamentlichen Opferidee Christi Tod construiren.

Die verschiedenen Bestandtheile müssen in einem Lehrbegriffe, soll nicht Alles schief und unwahr werden, an den rechten Ort gestellt seyn; die Grund- und Fundamentallehren sind vorerst als maßgebend für hineinspielende Nebencombinationen oder bloß abgeleitete Sätze fest auszumitteln; dann erst kann man die letzteren richtig erkennen und den guten Sinn auch dieser verstehen. Bildet man aber aus Nebenideen, Anwendungen und Anspielungen eine Haupttheorie, nimmt man individuelle rhetorische Wendungen und dialektische Manier für übernatürliche Geheimnisse, so muß ein Lehrbegriff herauskommen, der wohl Erstaunen, aber nicht Einsicht erzeugt. Dadurch schiebt man das Christenthum, statt es als die reine Religion, als das foedus gratiae selbst zu erkennen, in die Reihe der trüben positiven Religionen ein, welche von übernatürlichen Dogmen und undenkbaren Geheimnissen strotzen, aber mittelst dieser Bestandtheile Verdummung, Aberglauben, Fanatismus und Priesterherrschaft begünstigen. Das Christenthum vermag frohe Einsicht und dankbare Frömmigkeit zu pflanzen, welche nicht auf jedem Schritte mit anderen berechtigten Wahrheiten in Streit gerathen. Dieses geltend zu machen, ist

die Aufgabe des evangelischen Protestantismus, der ohne das ein saftloses Salz würde.

Freilich die stellvertretende Genugthuung, von Anselmus an das herrschende Dogma, hat den Reformatoren eben so sehr imponirt, als sie doch in ihren Lehrausführungen es festzuhalten nicht im Stande waren. Begreiflich, da die hierarchische Kirche alle Sündentilgung in gesetzlichen Werke, kirchlichen Opfern, Satisfactionen, Mittlerschaft der Priester und Sühnungen gesucht hatte, so galt es, dem Allen gegenüber den einzigen Erlöser selbst, die in ihm selbst dargereichte Gnade, ihn selbst und Gottes Gnade in ihm geltend zu machen, ihn, der allein erlöst, sühnt, alles Heil vermittelt; dem Meßopfer gegenüber galt es, das Kreuzesopfer zu verkündigen, den Satisfactionen gegenüber die in Christo gegebene active und passive Genugthuung, der mittlerisch stellvertretenden Heiligenhierarchie gegenüber den einzigen stellvertretenden, opfernden und fürbittenden Mittler. Dieses Alles bleibt der evangelischen Kirche, auch wenn wir von Paulus genauer lernen, daß, durch Beseitigung des Gesetzes vermittelt, Christi Tod uns erlöst habe.

Auch um die sinnige Liederdichtung, welche durch Hofmann's Leugnung des stellvertretenden Büßens Christi in vielen ihrer schönsten Strophen gefährdet scheinen konnte a), darf uns nicht bange seyn; denn die besungenen Thatsachen bleiben stehen, wenn sie auch eine andere Ordnung unter einander einnehmen, wenn auch Christi Tod im Liede Segnungen verdankt werden, welche die prosaische Theorie als vermittelte erkennt. Auch so hat Christus für uns gelitten, unsere Erlösung und Begnadigung erwirkt, gelitten, wo wir zu leiden verdient hätten, auch so entlastet, reinigt, wäscht er uns mit seinem Tode. Nur wo ein Dichter erdichtet, dem Blute Christi eine unmittelbare, magische Kraft zuschriebe für unsere Sühnung, da dürfte die nicht vom himmlischen Vater gepflanzte Pflanze füglich verdorren, so gut wie jener in eine Liturgie übergegangene Satz, das einzige Blutströpflein, bei Christi Beschneidung vergossen, sey genug, die Sünde der Welt zu sühnen.

a) Ebrard a. a. O. S. 91.

Was von Christi Blut und Tod unmittelbar ausgehend zum magischen Phantasma würde, das ist in der apostol. Vermittelung einsichtsvolle Wahrheit. Christi Kreuzestod schafft uns Begnadigung, Erlösung, Versöhnung, Heiligung, Leben und erwirbt uns alle und jede im Bunde der Glaubensgerechtigkeit enthaltenen Segnungen, nämlich dadurch, daß dieser Tod den alle diese Segnungen gewährenden neuen Bund selbst erst entscheidend und für immer in der Menschheit einführt. Weil den neuen Bund in seiner Freiheit vom alten, so hätten wir auch alle seine Wohlthaten nicht, wäre er nicht durch Christi Tod uns sicher gestellt worden. Diese Vermittelung lehrt der Apostel angelegentlich, obwohl er sie nicht jedesmal in Erinnerung bringen muß, wo er davon redet, was wir dem Tode Christi verdanken.

Daß dieses Leiden und Sterben zugleich auf unser Gemüth einen einzig ergreifenden, ganz unmittelbaren Eindruck macht, dasselbe von der Sünde abzulösen und für das Heilige zu gewinnen, bedarf keines Erweises; eben so wenig, daß dieser Tod uns bewegt, die im Christenthum vorhandene Vergebung und Gnade zu ergreifen. Hätte der Apostel schon ein Wort haben können, wie unser Ausdruck „Christenthum", so wäre uns Manches in seinen Worten deutlicher. Er konnte dafür nur sagen: die neue Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit des Glaubens, das Seyn in Christo, der Bund der Verheißung und Aehnliches, dessen Eingetretenseyn eo ipso der Gesetzesreligion ein Ende macht, so zwar, daß Christi Kreuzestod diese Sonderung und damit die unbeirrte Vollkraft des Christenthums entschieden hat für das Bewußtseyn der Gemeinde und für die Geschichte des Gottesreiches.

2.
Beiträge zur Kritik und Grammatik des neuen Testaments.

Von
Alexander Buttmann,
Professor in Potsdam.

I.

Joh. 8, 39. *Ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπαν αὐτῷ· Ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀβραάμ ἐστιν. λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· Εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραάμ ἐστε* [1]), *τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραὰμ ἐποιεῖτε ἄν* [2]) · *νῦν δὲ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι* —. Lachm.

[1]) *ἦτε* Tischdf. [2]) *ἄν* om. Grsb. Tdf.

Joh. 14, 28. *ἠκούσατε ὅτι ἐγὼ εἶπον ὑμῖν· Ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς. εἰ ἠγαπᾶτέ* [1]) *με, ἐχάρητε ἄν, ὅτι πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα* —.

[1]) *ἀγαπᾶτε* cod. D. L. al.

Luk. 17, 5. 6. *καὶ εἶπαν οἱ ἀπόστολοι τῷ κυρίῳ· Πρόσθες ἡμῖν πίστιν. εἶπε δὲ ὁ κύριος· Εἰ εἴχετε* [1]) *πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐλέγετε ἂν τῇ συκαμίνῳ ταύτῃ* —.

[1]) *ἔχετε* cod. A. L. al.

Hebr. 11, 15. *εἰ μὲν ἐκείνης* (sc. *πατρίδος*) *ἐμνημόνευον* [1]), *ἀφ' ἧς ἐξέβησαν, εἶχον ἂν καιρὸν ἀνακάμψαι.*

[1]) *μνημονεύουσιν* cod. Clarom.

Gegen den gewöhnlichen, insbesondere auch gegen den Sprachgebrauch des Johannes, der sonst immer die Form des vierten hypothetischen Falles (*εἰ* mit Indic. Prät. — Indic. Prät. mit *ἄν*) genau beobachtet, ist an der ersten der obigen Stellen (8, 39.) durch die bedeutende Mehrzahl der Handschriften im Vordersatze das Präsens Indic. überliefert, während im Nachsatze das Imperfect, nach einigen mit, nach anderen ohne *ἄν*, steht. Kritiker wie Ausleger nahmen schon früh an diesem Präsens Anstoß und schrieben deßhalb mit der Recepta *ἦτε*. Da dieß jedoch

handschriftlich so gut wie gar nicht bezeugt ist, so stellte schon Griesbach die ursprüngliche Lesart ἐστὲ wieder her, und ihm folgte Lachmann, nur daß er noch ἂν zu ἐποιεῖτε hinzufügte. Tischendorf aber ist wieder zur Lesart der Rec. zurückgekehrt, und mit ihm die meisten neueren Ausleger. Da somit die handschriftliche Lesart in Gefahr schwebt ganz beseitigt zu werden, so möge Einiges hier zur Beleuchtung der Stelle gesagt werden.

Da ἐστὲ nicht nur handschriftliche Lesart ist, sondern offenbar auch der Vulgata vorlag, indem sie estis übersetzt, und gewiß auch dem Origenes, indem er in seinen Schriften nicht weniger als zehnmal ἐστέ. dagegen nur dreimal ἦτε überliefert hat, so nahmen diejenigen, welche das Präsens festhalten wollten, ohne gegen die grammatische Norm der hypothetischen Sätze zu verstoßen, an, daß der Fehler in der Apodosis liege und statt ἐποιεῖτε der Imperat. ποιεῖτε zu lesen sey, wie denn auch wirklich die Vulg., It., Orig. ausdrücklich übersetzen und erklären. Dem steht entgegen 1) die eben so einstimmige handschriftliche Ueberlieferung des Imperf. ἐποιεῖτε und 2) wie Lücke richtig bemerkt, die Verbindung des folgenden Satzes mit νῦν δέ. Denn dieß ist gerade der von Johannes selbst und auch anderwärts häufig gebrauchte Uebergang nach der regelrechten Form des vierten hypothetischen Falles, z. B. Joh. 9, 41. 15, 22. 24. 18, 36. und ähnlich (ἀλλὰ καὶ νῦν) 11, 22. Vgl. noch Luk. 19, 42., 1 Kor. 12, 18. 20. u. s. f. Andere nahmen eine durch die Erklärungsschriften schon früh entstandene Vermischung der beiden hypothetischen Structuren an, so daß dadurch das Präsens ἐστὲ der einen Structur zu dem ursprünglichen Imperf. ἐποιεῖτε der anderen in die Handschriften kam. Dabei bleibt es aber unerklärlich, warum Origenes die allgemein bekannte, dem Johannes so geläufige und dem Zusammenhange allein zusagende Structur des vierten hypothetischen Falles, wie es scheint, mit einem gewissen Widerstreben nur dreimal, die andere dagegen zehnmal anwendet, und eben so auffallend ist es, daß auch keine einzige bedeutendere Handschrift den bei ἐστὲ so natürlichen, durch die lateinischen Versionen selbst dargebotenen Imperativ dazu aufnahm. Lücke endlich nimmt zur Erklärung des ἐστὲ an, daß durch V. 41. erst ποιεῖτε in den Text kam und dann danach erst ἦτε in ἐστὲ ge-

[illegible] werden. [illegible] ist der Widerspruch in den Hand-schriften nach [illegible] geschickt.

Es handelt sich nun aber um die wichtigen Erklärungs- und Beweis-gründe auf der Voraussetzung der Unzulässigkeit und Sprachwidrigkeit der damit die Handschriften [illegible] hypo-thetischen Construction. Es ist daher bei der auffallenden Über-einstimmung der alten Zeugen die erste Aufgabe des Kritikers, zu untersuchen, ob etwa [illegible] die [illegible] Structur dem griechi-schen Sprachgeiste angemessen ist, [illegible] dafür [illegible] auch der griechischen Litteratur [illegible] haben. [illegible] ist, wie ich bestimmt zu zeigen hoffe, der Fall. Da aber diese Abweichung von der gewöhnlichen Form des vierten hypothetischen Satzes eine so seltenes [illegible] war, daß selbst griechische Commentatoren daran Anstoß zu nehmen scheinen, [illegible] nicht durch einen Nach-[illegible] [illegible] sie zu beseitigen wagen., so erfordert die Sache eine genauere Auseinandersetzung.

1. Die Structur ist dem griechischen Sprachgeiste nicht zuwider. Der vierte hypothetische Fall (Winer, §. 41, 2. 42. 2 [illegible] Aufl., Buttm., §. 139. A. 35.) zerfällt bekannt-lich in mehrere Unterabtheilungen, von denen es hier nur auf zwei ankommt. Entweder der die Bedingung enthaltende Vor-dersatz fällt in die Vergangenheit; dann kann unter allen Um-ständen nur der Indic. eines Präteriti (Aorist, Plusq., bei nach-drücklich bezeichneter Dauer auch das Imperf.) stehen. Dieser Fall bedarf keiner weiteren Erörterung. Oder der Vordersatz fällt in die Gegenwart; dann muß, wenn die Bedingung eine ab-solut nicht vorhandene oder eine unmögliche ist, oder eine solche, deren Vorhandenseyn oder künftige Realisirung entschieden in Abrede gestellt wird, unter allen Umständen das Imper-fect stehen. Man nehme hier nur die Beispiele aus Johannes selbst: 4, 10. εἰ ᾔδεις — τίς ἐστιν ὁ λέγων σοι —, σὺ ἂν ᾔτη-σας αὐτόν (du weißt es aber zur Zeit wenigstens bestimmt nicht). 8, 19. εἰ ἐμὲ ᾔδειτε, καὶ τὸν πατέρα μου ἂν ᾔδειτε (vorher ging: οὔτε ἐμὲ οἴδατε οὔτε τὸν πατέρα μου). 15, 19. εἰ ἐκ τοῦ κόσμου ἦτε, ὁ κόσμος ἂν τὸ ἴδιον ἐφίλει (nachher folgt: ὅτι δὲ ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἐστέ). 18, 36. εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμή — (nachher folgt: νῦν

δὲ ἡ βασ. ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν). 30. εἰ μὴ ἦν οὗτος κακοποιός, οὐκ ἄν σοι παρεδώκαμεν αὐτόν (wir halten ihn aber für einen solchen). Ueberall wird das Vorhandenseyn, ja die Möglichkeit der Bedingung von dem Redenden auf das entschiedenste in Abrede gestellt, und nirgends wird man daher auch die geringste Variante oder ein Schwanken der Ueberlieferung an obigen Stellen wahrnehmen.

Wie aber, wenn wenigstens die Möglichkeit der Bedingung oder vielmehr der Umstand ausgedrückt werden soll, daß das Vorhandenseyn derselben von anderer Seite her fest behauptet wird oder in einer gewissen Beschränkung selbst von dem Redenden zugestanden werden soll? Dieß konnte durch keine andere Tempusform geschehen, als durch das Präsens, welches, als dem Zeit- und Aussageverhältniß vollkommen entsprechend, die natürlichste Form war, zu der man dann seine Zuflucht nehmen konnte. Wir wollen dieß an unserer Stelle selbst deutlich machen.

Die Juden, von denen ein Theil wenigstens V. 31. ausdrücklich πεπιστευκότες αὐτῷ genannt werden [a]), hatten behauptet (V. 33.): σπέρμα Ἀβραάμ ἐσμεν καὶ οὐδενὶ δεδουλεύκαμεν πώποτε κτλ. In seiner Antwort gesteht ihnen Jesus die Wahr-

a) Daß der in Rede stehende Theil der Worte J. (V. 39 ff.) nicht auf die πεπιστευκότες im eigentlichen Sinne unter den Juden gehen kann, leuchtet aus V. 40. ein. Nichtsdestoweniger wird eines Personenwechsels auch nicht mit einer Silbe gedacht. Um diesen Widerspruch zu lösen, sind verschiedene Meinungen aufgestellt worden, von denen die wahrscheinlichste diejenige seyn möchte, nach welcher die Rede als an die ganze Masse der Juden gerichtet zu denken ist, von denen allerdings wohl nur der kleinste Theil πεπιστευκότες im eigentlichen Sinne waren, viele in ihren Meinungen schwankend, noch mehrere indifferent oder bloß neugierig, manche entschieden feindselig und jeder Neuerung abhold sich zeigten. An diese ganze Masse, nicht an die letzten (feindseligen) allein sind obige Worte und überhaupt der größte Theil der ganzen Rede gerichtet zu denken, so daß Johannes es für nöthig fand, wo ein Theil nur auf die πεπιστευκότας bezogen werden sollte, wie V. 31. 32., dieses ausdrücklich anzugeben, und es nur versäumte, nachher wieder die Juden überhaupt zu bezeichnen, da dieß aus dem ganzen Tone der Rede deutlich genug hervorging. Dieser Meinung hat sich im Wesentlichen auch Lücke in der dritten Auflage seines Commentars wieder zugewendet.

heit ihrer Aussage ausdrücklich zu (V. 37. *οἶδα ὅτι σπέρμα Ἀβρ. ἐστέ*), nimmt aber sofort den Ausdruck in einem anderen, höheren Sinne (vgl. 1 Joh. 3, 9.), indem er unmittelbar darauf fortfährt: „aber ihr sucht mich zu tödten — und thut nur, was ihr gehört habt von eurem (irdischen) Vater." Darauf behaupten die Juden abermals mit noch größerer Bestimmtheit (V. 39.): *ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀβραάμ ἐστιν.* Die Antwort Jesu auf diese Aeußerung ist der vorigen dem Inhalte nach ähnlich, ja fast gleich, wie es denn auch nicht anders seyn kann, da ein wesentlicher Unterschied zwischen den Begriffen *πατὴρ* und *σπέρμα* hier gewiß nicht zu statuiren ist, so daß dieß etwa die physische, jenes die wahre geistige Abstammung bezeichnete (s. Lücke, S. 330.); sie unterscheidet sich auch formell nur darin, daß sie sofort in einen Bedingungssatz eingekleidet wird: *εἰ τέκνα τοῦ Ἀβρ. ἐστέ — νῦν δὲ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι κτλ.*; dieß kann, analog der vorhin gegebenen Antwort, dem Sinne nach nichts Anderes heißen, als: allerdings seyd ihr, wie ihr sagt und wie ich selbst zugestehe, Söhne Abraham's, aber nur im natürlichen Sinne, nicht zugleich auch in dem wahrhaftigen, theokratischen; denn so würdet ihr die Werke Abraham's thun; nun aber u. s. f. Mit dieser Auffassung stimmt vollkommen die Aussage Jesu im 42. Verse, wo er auf die Rede der Juden: *ἕνα πατέρα ἔχομεν, τὸν θεόν*, antwortet: *εἰ ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ὑμῶν ἦν, ἠγαπᾶτε ἂν ἐμέ.* Denn die Wahl des Imperf. *ἦν* beweist eben deutlich, daß Jesus das Vorhandenseyn dieser Hypothesis mit Energie und Bestimmtheit geradezu in Abrede stellt, was zu thun ihn oder den Evangelisten vorher der anderen Behauptung gegenüber ein unwillkürliches Gefühl der Schonung noch abhielt. Denn die Rede gibt jedesmal die subjective Auffassung eines gegebenen Verhältnisses, welche nachzufühlen unsere Pflicht und Aufgabe ist. Nicht aber darf gegen die obige Erklärung herbeigezogen werden 5, 46. *εἰ γὰρ ἐπιστεύετε Μωυσεῖ, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί*; denn dort ist das *ἐπιστεύετε* des Vordersatzes das die Dauer bezeichnende Tempus der Vergangenheit und muß (oder kann wenigstens) ganz sprachgemäß mit Iren. und Cypr. durch credidissetis übersetzt werden. Wenn nun nach dem Bisherigen die Möglichkeit des Vorhan-

denseyns eines solchen hypothetischen Aussageverhältnisses an unserer Stelle einleuchten sollte, so würde die Beweisführung doch noch der vollständigen Begründung ermangeln, wenn nicht nachgewiesen werden kann, daß

II. der Gebrauch im Alterthum wirklich vorhanden war. Dieser Nachweis hat seine großen Schwierigkeiten, da derartige Fälle nicht nur kritisch feststehen müssen, sondern es auch wahrscheinlich ist, daß bei der Seltenheit der Diction sie vorzugsweise der nachbessernden Hand gelehrter Abschreiber oder Herausgeber zum Opfer gefallen sind, also noch vielfach in den Varianten zu den Schriftstellern begraben liegen mögen.

Eine unzweifelhafte, durch Metrum, Ueberlieferung und inneren Zusammenhang gleichmäßig fest begründete Stelle der Art lesen wir Aristoph. Avv. 786 seqq. In dieser leider gar zu unsauberen Stelle führt der Chorführer der Parabase die Vortheile der hypothetischen Annahme aus, die sich ergeben würden, wenn die Zuschauer wie sie, die Vögel, beflügelt wären:

> *οὐδέν ἐστ' ἄμεινον οὐδ' ἥδιον ἢ φῦσαι πτερά.*
> *αὐτίχ' ὑμῶν τῶν θεατῶν εἴ τις ἦν ὑπόπτερος,*
> *εἶτα πεινῶν τοῖς χοροῖσι τῶν τραγῳδῶν ἤχθετο,*
> *ἐκπτόμενος ἂν οὗτος ἠρίστησεν ἐλθὼν οἴκαδε,*
> *κᾆτ' ἂν ἐμπλησθεὶς ἐφ' ἡμᾶς αὖθις αὖ κατέπτατο.*

Jeder fühlt hier die Nothwendigkeit des Imperfects, die aus dem Umstande folgt, daß eben in der That keiner der Zuschauer beflügelt ist, noch seyn kann. Weiter aber fährt er in der Demonstration fort:

> *εἴ τε Πατροκλείδης τις ὑμῶν τυγχάνει —*
> *οὐκ ἂν ἐξίδισεν — ἀλλ' ἀνέπτατο.*

Die Möglichkeit, daß ein solcher Patrokleides unter den Zuschauern sich befinde, wird hier auf das deutlichste durch das Präsens *τυγχάνει* bezeichnet, und dennoch ist im Nachsatze das Präteritum mit *ἂν* durchaus an seiner Stelle. Die Ungehörigkeit, ja Unzulässigkeit des Imperf. *ἐτύγχανεν* muß, abgesehen vom Metrum, Jedem, der die Stelle mit Aufmerksamkeit betrachtet, sofort einleuchten. Denn der eigentliche zum Nachsatz gehörige Vordersatz

ist, streng genommen, nicht εἰ ἐτύγχανεν, sondern εἰ οὗτος ἦν ὑπόπτερος. Man kann daher alle derartigen Sätze als eine im Munde des Volkes und nach volksthümlicher Weise abgekürzte, d. h. aus zwei Sätzen zusammengezogene Rede betrachten, so daß die aus dem Zusammenhange sich ergebende Vervollständigung der Hypothesis also lauten würde: „ist ein Patrokleides unter euch (was wohl möglich ist), so würde er, wenn er beflügelt wäre" (was nicht möglich ist) u. s. f. Genau dieselbe Nüancirung des hypothetischen Gedankens finden wir wieder in den kurz darauf folgenden Versen:

> εἴ τε μοιχεύων τις ὑμῶν ἐστιν ὅστις τυγχάνει
> κᾆθ' ὁρᾷ τὸν ἄνδρα τῆς γυναικὸς ἐν βουλευτικῷ,
> οὗτος ἂν πάλιν παρ' ὑμῶν πτερυγίσας ἀνέπτατο κτλ.,

wo die Möglichkeit der ersten Hypothesis Niemand in Abrede stellen wird.

Man wende nicht ein, daß der Sprachgebrauch eines so entfernt liegenden attischen Dichters wie Aristophanes mit der Sprache eines Evangelisten nichts gemein habe. Unsere Intention ist nur, an Beispielen zu zeigen, daß die Möglichkeit des besprochenen hypothetischen Falles in der Sprache wirklich vorhanden war, und ferner, daß, wenn der Schriftsteller den Fall concis ausdrücken wollte, ihm keine andere Wahl übrig blieb, als im Vordersatze das einfache Präsens zu setzen, welches er deßhalb ohne Gefahr thun konnte, weil durch das nachfolgende Präteritum mit ἂν die Natur der Hypothesis sofort wieder zur Anschauung gelangte. Zudem ist es wenigstens die Sprache des Volkes, welche eine Art von gemeinsamer Grundlage des Ausdrucks darbietet, daher von den Commentatoren rc. des neuen Testaments gar nicht selten Stellen aus Komikern als sprachliche Beweismittel angezogen werden. Obige Methode nun der Vervollständigung des Vordersatzes, auf unsere johanneische Stelle angewandt, ergäbe die dem Zusammenhange völlig angemessene Gedankenerweiterung: wenn ihr denn, wie ihr sagt, Söhne Abraham's seyd (und im natürlichen Sinne seyd ihr's ja), so würdet ihr, wenn ihr es im wahren Sinne wäret, die Werke Abraham's thun; nun aber u. s. f.

Auch auf ein Beispiel aus einem späteren Schriftsteller ist von den neutestamentlichen Exegeten selbst bereits hingewiesen worden. Im Diog. Laert. heißt es vom Aristipp (2, 8, 4. Nr. 68.): ὀνειδιζόμενός ποτ' ἐπὶ τῷ πολυτελῶς ζῆν, εἰ τοῦτ', ἔφη, φαῦλόν ἐστιν, οὐκ ἂν ἐν ταῖς τῶν θεῶν ἑορταῖς ἐγίνετο, d. h. „das prunkvolle Leben mag, wie ihr und viele Andere und mit Recht behauptet, in mancher Beziehung schlecht und des Philosophen unwürdig seyn, aber so völlig verwerflich kann es nicht seyn, denn sonst würde nicht an den Götterfesten" u. s. f. So nämlich (ἐστίν) wird in allen älteren Ausgaben ohne Unterschied gelesen. Der neuere Herausgeber des Diogenes in der didot'schen Sammlung, Cobet, liest zwar dafür ἦν, leider aber erfährt man in jenen Ausgaben nicht, ob und auf welche handschriftliche Autoritäten hin ältere Lesarten beseitigt wurden. Daher ist es um so mehr gestattet, an der Authenticität des ἦν zu zweifeln, als wir ja an unserer johanneischen Stelle sehen, wie die voreilige Annahme der Unzulässigkeit eines solchen Präsens die meisten Herausgeber veranlaßt hat, selbst gegen die festeste Ueberlieferung das Präsens gegen das schwach bezeugte Imperfect fallen zu lassen.

Und sollte ein ähnliches Schicksal nicht noch manche andere Stelle getroffen haben können? Läßt sich doch die Zulässigkeit, ja Wahrscheinlichkeit der Behauptung an einigen neutestamentlichen Stellen mit ziemlicher Bestimmtheit nachweisen, wenn es auch nach unseren kritischen Principien nicht mehr gestattet seyn möchte, mit solcher Sicherheit, wie an der ersten Stelle, das ursprüngliche, aber durch sehr alte Correctur früh verdrängte Präsens im Text wieder herzustellen. Es sind deren, so weit ich durch genaue Beobachtung der Variantensammlungen ersehen habe, drei, nämlich die oben an der Spitze dieses Aufsatzes ausgeschriebenen. In der ersten aus Johannes selbst geben nicht nur die erste Hand des cod. Cant., sondern auch der vorzügliche pariser cod. L. a) und andere Handschriften ausdrücklich ἀγαπᾶτε, welche Form auch die Version des cod. Cant. vor

a) Excellentissimum librum, prae reliquis omnibus Vaticano codici affinem, Tischend. praef. 1849. p. LXIII,

sich hatte, wenn sie diligatis übersetzt. In der zweiten aus Lukas haben nicht nur cod. Alex., sondern wiederum derselbe cod. L. und noch viele andere (al. permulti, Tischend.) εἰ ἔχετε. Endlich in der dritten aus dem Hebräerbriefe ist abermals durch keinen geringeren, als den für die Briefe in erster Linie stehenden cod. Claromont. und einige andere, und den alten Exegeten Theodoret das Präsens μνημονεύουσιν überliefert. Daß die Stelle 2 Kor. 11, 4. nicht hierher gehört, überhaupt gar nicht mit der Kategorie des vierten hypothetischen Falles in Berührung kommt (Luther ungenau: predigte — empfinget), ist von der neueren Auslegung fast allgemein anerkannt worden[a]).

Betrachten wir nun die drei Stellen ihrem Zusammenhange nach etwas näher. Keine Stelle kann der oben gegebenen Auseinandersetzung günstiger seyn, als die johanneische, wenn man sich den Ton des ganzen Capitels, welches die Antworten Jesu auf die Fragen dreier liebenden und geliebten Jünger enthält, mithin vorzugsweise auch an sie gerichtet ist, vergegenwärtigt. Der unserer Stelle unmittelbar vorhergehende Vers (27.) lautet: εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν, οὐ καθὼς u. s. f.; dann folgt der oben ausgeschriebene Vers, dessen Sinn also, nach Wiederherstellung des ursprünglichen Präsens, seyn würde: wenn ihr mich liebt (und daß ihr mich liebt, bin ich weit entfernt zu bezweifeln), aber wenn ihr mich liebtet mit der wahrhaften und verklärten Liebe, wie sie euch dereinst nach meinem Heimgange zu Theil werden wird (V. 17—20.), so wür-

---

a) Es findet an dieser Stelle schlechterdings kein anderer Fall statt, als der erste hypothetische, man mag nun mit Lachmann ἀνέχεσθε oder mit Tischendorf ἀνείχεσθε lesen, den Sinn des Ganzen ironisch fassen oder nicht. Dieß geht nicht nur aus dem Zusammenhange hervor (s. die Commentare von de Wette, Meyer &c.), sondern ganz evident aus dem Umstande, daß kein ἂν bei ἀνείχεσθε steht, ohne welches bei vorangehendem Präsens auch nicht die mindeste Andeutung eines hypothetischen Satzes der vierten Art gegeben ist (s. unten). Daher muß Winer (6. Aufl. S. 273., 5. Aufl. S. 353.), indem er die Form des vierten Bedingungssatzes noch festhält, einräumen, nicht nur, daß man im Vordersatze das Imperf., sondern ganz besonders im Nachsatze ἂν erwartet hätte, womit er eben das Fehlen der beiden Haupterfordernisse des vierten Falles geradezu anerkennt.

det ihr euch nur darüber freuen können, daß ich zum Vater gehe u. s. f. Nun vergleiche man damit noch Form und Inhalt anderer Aussprüche Jesu in diesem Capitel, wie V. 7. 13. 15. 23. 26.

In der zweiten Stelle aus Lukas scheint auf den ersten Blick der Lesart εἰ ἔχετε πίστιν die vorangehende Aufforderung der Jünger: πρόσθες ἡμῖν πίστιν, wodurch sie doch im Grunde ihren Mangel an Glauben selbst eingestehen, ungünstig zu seyn. Aber dem ist keineswegs so. Man beachte nur, daß der Ausspruch εἰ εἴχετε κτλ., nach der gewöhnlichen Norm des vierten Falles erklärt, viel besser und eigentlich nur dann an seiner Stelle wäre, wenn vorher der volle Besitz des Glaubens behauptet worden wäre, ja daß ohne Annahme einer Ellipse von überleitenden Gedanken der Ausspruch in der recipirten Form gar nicht denkbar ist. Welcher Grund lag denn überhaupt hier vor, gerade nach der vertrauensvoll ausgesprochenen Bitte der Jünger um Vermehrung ihres Glaubens ihnen ihren gänzlichen Mangel daran ziemlich hart vorzuwerfen? Die Stelle leidet zwar an einer großen, von den Exegeten (z. B. Schleiermacher, de Wette) längst gefühlten Abgerissenheit und Zusammenhangslosigkeit, aber schwerlich darf man annehmen, daß der Herr seinen Jüngern (hier ἀπόστολοι genannt) in seiner Antwort jeden Glauben absolut hat absprechen wollen. Sollten die Jünger nicht ein Recht haben, wenigstens den bescheidenen Theil des Glaubens für sich in Anspruch nehmen zu dürfen, den Jesus nachher mit dem κόκκος σινάπεως versinnbildlicht? Sie selbst thaten es gewiß; denn sie bitten nicht: δὸς ἡμῖν πίστιν, sondern: πρόσθες ἡμῖν πίστιν, Luther: stärke uns den Glauben, de Wette: vermehre unsern Glauben (Meyer: es ist das intensive plus). Demnach würde nach Wiederherstellung des ursprünglichen Präsens der (nach der auf S. 480. entwickelten Methode erweiterte) Sinn der Antwort Jesu etwa folgender seyn: „Ihr bittet um Vermehrung eures Glaubens; habt ihr denn nicht genug? Wahrlich, und wenn ihr nur Glauben habt wie ein Senfkorn groß, so würdet ihr, wenn ihr wolltet (d. h. wenn ihr Vertrauen zu eurem eigenen Glauben, den Muth des Glaubens hät-

tet, oder den rechten Gebrauch von eurem Glauben machtet), zu diesem Feigenbaume sagen können u. s. f.

Am wenigsten fügt sich die dritte Stelle aus dem Hebräerbriefe; denn hier wird vom Verfasser die Sehnsucht der Erzväter 2c. nach einem irdischen Vaterlande entschieden in Abrede gestellt, und außerdem fällt die im Vordersatz enthaltene Hypothesis in eine längst abgeschlossene Vergangenheit. Aber um so auffallender erscheint es, wie die so merklich veränderte Lesart μνημονεύουσιν überhaupt hat entstehen können, so wie auch nicht zu verkennen ist, daß wenigstens die Möglichkeit einer solchen Annahme von anderer Seite als der des Verfassers doch nicht ganz ausgeschlossen ist. Die Form des nachfolgenden Satzes (νῦν δὲ κρείττονος ὀρέγονται κτλ.) ist der ersten johanneischen Stelle ähnlich.

Wenn wir nun allen vier Stellen die ganze Masse der übrigen regelmäßig gebildeten Conditionalsätze der vierten Art (s. außer den oben S. 476 f. aus Johannes allegirten Stellen noch Matth. 23, 30. 24, 43.; Luk. 7, 39.; Ap.-Gesch. 18, 14. 1 Kor. 11, 31.; Gal. 1, 10.; Hebr. 8, 4. 7.; 1 Joh. 2, 19.) gegenüberstellen, so kann es wohl kaum ein Zufall genannt werden, daß an allen diesen obiger Auffassung meist völlig unzugänglichen Stellen auch nicht die mindeste Varietät in den Handschriften, alten Versionen und Commentatoren überliefert ist. Allerdings berechtigt dieser Umstand allein noch keineswegs, an allen vier Stellen das (mehr oder weniger bezeugte) Präsens in den Text zu nehmen; auch kann die Frage füglich noch weiterer Kritik, bis die Thatsache in noch anderen Stellen griechischer Schriftsteller, namentlich späterer, hinlänglich nachgewiesen wird, überlassen bleiben. Jedoch an den ersten drei Stellen ist die Bezeugung durch Handschriften 2c. und den ganzen Zusammenhang bedeutsam genug, um selbst jetzt schon die Aufnahme des Präsens als wenigstens nicht übereilt erscheinen zu lassen.

Was schließlich die Hinzufügung des ἂν zu dem ἐποιεῖτε in der ersten johanneischen Stelle betrifft, so ist sowohl die Setzung der Partikel, als auch die Auslassung derselben fast gleichmäßig bezeugt. Die Autorität des cod. Vat. ist zwar für ἄν,

doch steht die Lesart desselben nicht hinlänglich fest; aber ausdrücklich bezeugt wird ἂν durch C. K. L. u. a.; die Auslassung insbesondere durch D. E. F. G. und viele Kirchenväter. Obwohl nun die Auslassung von ἂν im Nachsatze nicht ungewöhnlich ist, so ist sie doch keineswegs, wie Winer (5. Aufl. S. 353., 6. Aufl. S. 273.) anzunehmen geneigt ist, willkürlich; s. den folgenden Abschnitt (II). Insbesondere ist hier, wenn im Vordersatz das Präsens wieder hergestellt wird, die Hinzufügung der Partikel, da sie so vielfach bezeugt wird (an den anderen drei Stellen findet überhaupt kein Zweifel statt), jedenfalls vorzuziehen, weil der Satz dadurch erst, aber dadurch auch vollständig, jedem Mißverständnisse überhoben wird. Vergl. oben die Note zu S. 482. Die Auslassung von ἂν an dieser Stelle in einem Theile der Handschriften kann lediglich darin seinen Grund haben, daß man frühzeitig (Vulg., vers. Corbei., Augustin., Orig.) dem Gedanken die imperativische Fassung unterlegte: εἰ ἐστὲ —, ποιεῖτε (facite).

II.

Joh. 19, 9—11. (Ὁ Πιλᾶτος) εἰσῆλθεν εἰς τὸ πραιτώριον πάλιν καὶ λέγει τῷ Ἰησοῦ· Πόθεν εἶ σύ; ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀπόκρισιν οὐκ ἔδωκεν αὐτῷ. λέγει οὖν αὐτῷ ὁ Πιλᾶτος· Ἐμοὶ οὐ λαλεῖς; οὐκ οἶδας ὅτι ἐξουσίαν ἔχω ἀπολῦσαί σε καὶ ἐξουσίαν ἔχω σταυρῶσαί σε; ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· Οὐκ εἶχες [1]) ἐξουσίαν κατ' ἐμοῦ οὐδεμίαν, εἰ μὴ ἦν δεδομένον σοι ἄνωθεν. διὰ τοῦτο ὁ παραδούς μέ σοι μείζονα ἁμαρτίαν ἔχει.

[1]) ἔχεις A. D. L. al.

Joh. 15, 22. 24. εἰ μὴ ἦλθον καὶ ἐλάλησα αὐτοῖς, ἁμαρτίαν οὐκ εἴχοσαν [1])· νῦν δὲ πρόφασιν οὐκ ἔχουσιν — · 24. εἰ τὰ ἔργα μὴ ἐποίησα ἐν αὐτοῖς ἃ οὐδεὶς ἄλλος ἐποίησεν, ἁμαρτίαν οὐκ εἴχοσαν [2])· νῦν δὲ καὶ ἑωράκασιν —.

[1]) εἶχον Grsb. [2]) εἶχον Grsb.

Gal. 3, 21. εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι, ὄντως ἐκ νόμου ἂν ἦν [1]) ἡ δικαιοσύνη.

[1]) ἂν ἦν om. F. G. — ἂν om. Clarom.

2.

Beiträge zur Kritik und Grammatik des neuen Testaments.

Von

Alexander Buttmann,
Professor in Potsdam.

I.

Joh. 8, 39. *Ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπαν αὐτῷ· Ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀβραάμ ἐστιν. λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· Εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραάμ ἐστε* [1], *τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραὰμ ἐποιεῖτε ἄν* [2]· *νῦν δὲ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι* —. Lachm.

[1]) *ἦτε* Tischdf. [2]) *ἄν* om. Grsb. Tdf.

Joh. 14, 28. *ἠκούσατε ὅτι ἐγὼ εἶπον ὑμῖν· Ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς. εἰ ἠγαπᾶτέ* [1]) *με, ἐχάρητε ἄν, ὅτι πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα* —.

[1]) *ἀγαπᾶτε* cod. D. L. al.

Luk. 17, 5. 6. *καὶ εἶπαν οἱ ἀπόστολοι τῷ κυρίῳ· Πρόσθες ἡμῖν πίστιν. εἶπε δὲ ὁ κύριος· Εἰ εἴχετε* [1]) *πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐλέγετε ἂν τῇ συκαμίνῳ ταύτῃ* —.

[1]) *ἔχετε* cod. A. L. al.

Hebr. 11, 15. *εἰ μὲν ἐκείνης* (sc. *πατρίδος*) *ἐμνημόνευον* [1]), *ἀφ' ἧς ἐξέβησαν, εἶχον ἂν καιρὸν ἀνακάμψαι.*

[1]) *μνημονεύουσιν* cod. Clarom.

Gegen den gewöhnlichen, insbesondere auch gegen den Sprachgebrauch des Johannes, der sonst immer die Form des vierten hypothetischen Falles (*εἰ* mit Indic. Prät. — Indic. Prät. mit *ἄν*) genau beobachtet, ist an der ersten der obigen Stellen (8, 39.) durch die bedeutende Mehrzahl der Handschriften im Vordersatze das Präsens Indic. überliefert, während im Nachsatze das Imperfect, nach einigen mit, nach anderen ohne *ἄν*, steht. Kritiker wie Ausleger nahmen schon früh an diesem Präsens Anstoß und schrieben deßhalb mit der Recepta *ἦτε*. Da dieß jedoch

handschriftlich so gut wie gar nicht bezeugt ist, so stellte schon Griesbach die ursprüngliche Lesart ἐστὲ wieder her, und ihm folgte Lachmann, nur daß er noch ἂν zu ἐποιεῖτε hinzufügte. Tischendorf aber ist wieder zur Lesart der Rec. zurückgekehrt, und mit ihm die meisten neueren Ausleger. Da somit die handschriftliche Lesart in Gefahr schwebt ganz beseitigt zu werden, so möge Einiges hier zur Beleuchtung der Stelle gesagt werden.

Da ἐστὲ nicht nur handschriftliche Lesart ist, sondern offenbar auch der Vulgata vorlag, indem sie estis übersetzt, und gewiß auch dem Origenes, indem er in seinen Schriften nicht weniger als zehnmal ἐστέ. dagegen nur dreimal ἦτε überliefert hat, so nahmen diejenigen, welche das Präsens festhalten wollten, ohne gegen die grammatische Norm der hypothetischen Sätze zu verstoßen, an, daß der Fehler in der Apodosis liege und statt ἐποιεῖτε der Imperat. ποιεῖτε zu lesen sey, wie denn auch wirklich die Vulg., It., Orig. ausdrücklich übersetzen und erklären. Dem steht entgegen 1) die eben so einstimmige handschriftliche Ueberlieferung des Imperf. ἐποιεῖτε und 2) wie Lücke richtig bemerkt, die Verbindung des folgenden Satzes mit νῦν δέ. Denn dieß ist gerade der von Johannes selbst und auch anderwärts häufig gebrauchte Uebergang nach der regelrechten Form des vierten hypothetischen Falles, z. B. Joh. 9, 41. 15, 22. 24. 18, 36. und ähnlich (ἀλλὰ καὶ νῦν) 11, 22. Vgl. noch Luk. 19, 42., 1 Kor. 12, 18. 20. u. s. f. Andere nahmen eine durch die Erklärungsschriften schon früh entstandene Vermischung der beiden hypothetischen Structuren an, so daß dadurch das Präsens ἐστὲ der einen Structur zu dem ursprünglichen Imperf. ἐποιεῖτε der anderen in die Handschriften kam. Dabei bleibt es aber unerklärlich, warum Origenes die allgemein bekannte, dem Johannes so geläufige und dem Zusammenhange allein zusagende Structur des vierten hypothetischen Falles, wie es scheint, mit einem gewissen Widerstreben nur dreimal, die andere dagegen zehnmal anwendet, und eben so auffallend ist es, daß auch keine einzige bedeutendere Handschrift den bei ἐστὲ so natürlichen, durch die lateinischen Versionen selbst dargebotenen Imperativ dazu aufnahm. Lücke endlich nimmt zur Erklärung des ἐστὲ an, daß durch V. 41. erst ποιεῖτε in den Text kam und dann danach erst ἦτε in ἐστὲ ge-

ändert worden. Aber damit ist der Widerspruch in den Handschriften noch keineswegs gelöst.

Es beruhen nun aber alle obigen Erklärungs- und Besserungsversuche auf der Voraussetzung der Unzulässigkeit und Sprachwidrigkeit der durch die Handschriften überlieferten hypothetischen Construction. Es ist daher bei der auffallenden Uebereinstimmung der alten Zeugen die erste Aufgabe des Kritikers, zu untersuchen, ob etwa 1) die überlieferte Structur dem griechischen Sprachgeiste angemessen ist, 2) sonst Belege dazu aus der griechischen Litteratur sich nachweisen lassen. Beides ist, wie ich bestimmt zu zeigen hoffe, der Fall. Da aber diese Abweichung von der gewöhnlichen Form des vierten hypothetischen Satzes eine so überaus seltene war, daß selbst griechische Commentatoren daran Anstoß zu nehmen scheinen (jedoch nicht durch einen Machtspruch schlechthin sie zu beseitigen wagen), so erfordert die Sache eine genauere Auseinandersetzung.

I. Die Structur ist dem griechischen Sprachgeiste nicht zuwider. Der vierte hypothetische Fall (Winer, §. 41, 2. 42, 2. sechst. Aufl., Buttm., §. 139. N. 28.) zerfällt bekanntlich in mehrere Unterabtheilungen, von denen es hier nur auf zwei ankommt. Entweder der die Bedingung enthaltende Vordersatz fällt in die Vergangenheit; dann kann unter allen Umständen nur der Indic. eines Präteriti (Aorist, Plusq., bei nachdrücklich bezeichneter Dauer auch das Imperf.) stehen. Dieser Fall bedarf keiner weiteren Erörterung. Oder der Vordersatz fällt in die Gegenwart; dann muß, wenn die Bedingung eine absolut nicht vorhandene oder eine unmögliche ist, oder eine solche, deren Vorhandenseyn oder künftige Realisirung entschieden in Abrede gestellt wird, unter allen Umständen das Imperfect stehen. Man nehme hier nur die Beispiele aus Johannes selbst: 4, 10. *εἰ ᾔδεις — τίς ἐστιν ὁ λέγων σοι —, σὺ ἂν ᾔτησας αὐτόν* (du weißt es aber zur Zeit wenigstens bestimmt nicht). 8, 19. *εἰ ἐμὲ ᾔδειτε, καὶ τὸν πατέρα μου ἂν ᾔδειτε* (vorher ging: *οὔτε ἐμὲ οἴδατε οὔτε τὸν πατέρα μου*). 15, 19. *εἰ ἐκ τοῦ κόσμου ἦτε, ὁ κόσμος ἂν τὸ ἴδιον ἐφίλει* (nachher folgt: *ὅτι δὲ ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἐστέ*). 18, 36. *εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμή —* (nachher folgt: *νῦν*

δὲ ἡ βασ. ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν). 30. *εἰ μὴ ἦν οὗτος κακοποιός, οὐκ ἄν σοι παρεδώκαμεν αὐτόν* (wir halten ihn aber für einen solchen). Ueberall wird das Vorhandenseyn, ja die Möglichkeit der Bedingung von dem Redenden auf das entschiedenste in Abrede gestellt, und nirgends wird man daher auch die geringste Variante oder ein Schwanken der Ueberlieferung an obigen Stellen wahrnehmen.

Wie aber, wenn wenigstens die Möglichkeit der Bedingung oder vielmehr der Umstand ausgedrückt werden soll, daß das Vorhandenseyn derselben von anderer Seite her fest behauptet wird oder in einer gewissen Beschränkung selbst von dem Redenden zugestanden werden soll? Dieß konnte durch keine andere Tempusform geschehen, als durch das Präsens, welches, als dem Zeit- und Aussageverhältniß vollkommen entsprechend, die natürlichste Form war, zu der man dann seine Zuflucht nehmen konnte. Wir wollen dieß an unserer Stelle selbst deutlich machen.

Die Juden, von denen ein Theil wenigstens V. 31. ausdrücklich *πεπιστευκότες αὐτῷ* genannt werden[a]), hatten behauptet (V. 33.): *σπέρμα Ἀβραάμ ἐσμεν καὶ οὐδενὶ δεδουλεύκαμεν πώποτε κτλ.* In seiner Antwort gesteht ihnen Jesus die Wahr-

---

a) Daß der in Rede stehende Theil der Worte J. (V. 39 ff.) nicht auf die *πεπιστευκότες* im eigentlichen Sinne unter den Juden gehen kann, leuchtet aus V. 40. ein. Nichtsdestoweniger wird eines Personenwechsels auch nicht mit einer Silbe gedacht. Um diesen Widerspruch zu lösen, sind verschiedene Meinungen aufgestellt worden, von denen die wahrscheinlichste diejenige seyn möchte, nach welcher die Rede als an die ganze Masse der Juden gerichtet zu denken ist, von denen allerdings wohl nur der kleinste Theil *πεπιστευκότες* im eigentlichen Sinne waren, viele in ihren Meinungen schwankend, noch mehrere indifferent oder bloß neugierig, manche entschieden feindselig und jeder Neuerung abhold sich zeigten. An diese ganze Masse, nicht an die letzten (feindseligen) allein sind obige Worte und überhaupt der größte Theil der ganzen Rede gerichtet zu denken, so daß Johannes es für nöthig fand, wo ein Theil nur auf die *πεπιστευκότες* bezogen werden sollte, wie V. 31. 32., dieses ausdrücklich anzugeben, und es nur versäumte, nachher wieder die Juden überhaupt zu bezeichnen, da dieß aus dem ganzen Tone der Rede deutlich genug hervorging. Dieser Meinung hat sich im Wesentlichen auch Lücke in der dritten Auflage seines Commentars wieder zugewendet.

heit ihrer Aussage ausdrücklich zu (V. 37. οἶδα ὅτι σπέρμα Ἀβρ. ἐστέ), nimmt aber sofort den Ausdruck in einem anderen, höheren Sinne (vgl. 1 Joh. 3, 9.), indem er unmittelbar darauf fortfährt: „aber ihr sucht mich zu tödten — und thut nur, was ihr gehört habt von eurem (irdischen) Vater." Darauf behaupten die Juden abermals mit noch größerer Bestimmtheit (V. 39.): ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀβραάμ ἐστιν. Die Antwort Jesu auf diese Aeußerung ist der vorigen dem Inhalte nach ähnlich, ja fast gleich, wie es denn auch nicht anders seyn kann, da ein wesentlicher Unterschied zwischen den Begriffen πατὴρ und σπέρμα hier gewiß nicht zu statuiren ist, so daß dieß etwa die physische, jenes die wahre geistige Abstammung bezeichnete (s. Lücke, S. 330.); sie unterscheidet sich auch formell nur darin, daß sie sofort in einen Bedingungssatz eingekleidet wird: εἰ τέκνα τοῦ Ἀβρ. ἐστέ — νῦν δὲ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι κτλ.; dieß kann, analog der vorhin gegebenen Antwort, dem Sinne nach nichts Anderes heißen, als: allerdings seyd ihr, wie ihr sagt und wie ich selbst zugestehe, Söhne Abraham's, aber nur im natürlichen Sinne, nicht zugleich auch in dem wahrhaftigen, theokratischen; denn so würdet ihr die Werke Abraham's thun; nun aber u. s. f. Mit dieser Auffassung stimmt vollkommen die Aussage Jesu im 42. Verse, wo er auf die Rede der Juden: ἕνα πατέρα ἔχομεν, τὸν θεόν, antwortet: εἰ ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ὑμῶν ἦν, ἠγαπᾶτε ἂν ἐμέ. Denn die Wahl des Imperf. ἦν beweist eben deutlich, daß Jesus das Vorhandenseyn dieser Hypothesis mit Energie und Bestimmtheit geradezu in Abrede stellt, was zu thun ihn oder den Evangelisten vorher der anderen Behauptung gegenüber ein unwillkürliches Gefühl der Schonung noch abhielt. Denn die Rede gibt jedesmal die subjective Auffassung eines gegebenen Verhältnisses, welche nachzufühlen unsere Pflicht und Aufgabe ist. Nicht aber darf gegen die obige Erklärung herbeigezogen werden 5, 46. εἰ γὰρ ἐπιστεύετε Μωϋσεῖ, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί; denn dort ist das ἐπιστεύετε des Vordersatzes das die Dauer bezeichnende Tempus der Vergangenheit und muß (oder kann wenigstens) ganz sprachgemäß mit Iren. und Cypr. durch credidissetis übersetzt werden. Wenn nun nach dem Bisherigen die Möglichkeit des Vorhan-

denseyns eines solchen hypothetischen Aussageverhältnisses an unserer Stelle einleuchten sollte, so würde die Beweisführung doch noch der vollständigen Begründung ermangeln, wenn nicht nachgewiesen werden kann, daß

II. der Gebrauch im Alterthum wirklich vorhanden war. Dieser Nachweis hat seine großen Schwierigkeiten, da derartige Fälle nicht nur kritisch feststehen müssen, sondern es auch wahrscheinlich ist, daß bei der Seltenheit der Diction sie vorzugsweise der nachbessernden Hand gelehrter Abschreiber oder Herausgeber zum Opfer gefallen sind, also noch vielfach in den Varianten zu den Schriftstellern begraben liegen mögen.

Eine unzweifelhafte, durch Metrum, Ueberlieferung und inneren Zusammenhang gleichmäßig fest begründete Stelle der Art lesen wir Aristoph. Avv. 786 seqq. In dieser leider gar zu unsauberen Stelle führt der Chorführer der Parabase die Vortheile der hypothetischen Annahme aus, die sich ergeben würden, wenn die Zuschauer wie sie, die Vögel, beflügelt wären:

οὐδὲν ἔστ' ἄμεινον οὐδ' ἥδιον ἢ φῦσαι πτερά.
αὐτίχ' ὑμῶν τῶν θεατῶν εἴ τις ἦν ὑπόπτερος,
εἶτα πεινῶν τοῖς χοροῖσι τῶν τραγῳδῶν ἤχθετο,
ἐκπτόμενος ἂν οὗτος ἠρίστησεν ἐλθὼν οἴκαδε,
κᾆτ' ἂν ἐμπλησθεὶς ἐφ' ἡμᾶς αὖθις αὖ κατέπτατο.

Jeder fühlt hier die Nothwendigkeit des Imperfects, die aus dem Umstande folgt, daß eben in der That keiner der Zuschauer beflügelt ist, noch seyn kann. Weiter aber fährt er in der Demonstration fort:

εἴ τε Πατροκλείδης τις ὑμῶν τυγχάνει —
οὐκ ἂν ἐξίδισεν — ἀλλ' ἀνέπτατο.

Die Möglichkeit, daß ein solcher Patrokleides unter den Zuschauern sich befinde, wird hier auf das deutlichste durch das Präsens *τυγχάνει* bezeichnet, und dennoch ist im Nachsatze das Präteritum mit *ἂν* durchaus an seiner Stelle. Die Ungehörigkeit, ja Unzulässigkeit des Imperf. *ἐτύγχανεν* muß, abgesehen vom Metrum, Jedem, der die Stelle mit Aufmerksamkeit betrachtet, sofort einleuchten. Denn der eigentliche zum Nachsatz gehörige Vordersatz

ist, streng genommen, nicht εἰ ἐτύγχανεν, sondern εἰ οὗτος ἦν ὑπόπτερος. Man kann daher alle derartigen Sätze als eine im Munde des Volkes und nach volksthümlicher Weise abgekürzte, d. h. aus zwei Sätzen zusammengezogene Rede betrachten, so daß die aus dem Zusammenhange sich ergebende Vervollständigung der Hypothesis also lauten würde: „ist ein Patrokleides unter euch (was wohl möglich ist), so würde er, wenn er beflügelt wäre" (was nicht möglich ist) u. s. f. Genau dieselbe Nüancirung des hypothetischen Gedankens finden wir wieder in den kurz darauf folgenden Versen:

> εἴ τε μοιχεύων τις ὑμῶν ἐστιν ὅστις τ υ γ χ ά ν ε ι
> κᾆθ' ὁ ρ ᾷ τὸν ἄνδρα τῆς γυναικὸς ἐν βουλευτικῷ,
> οὗτος ἂν πάλιν παρ' ὑμῶν πτερυγίσας ἀνέπτατο κτλ.,

wo die Möglichkeit der ersten Hypothesis Niemand in Abrede stellen wird.

Man wende nicht ein, daß der Sprachgebrauch eines so entfernt liegenden attischen Dichters wie Aristophanes mit der Sprache eines Evangelisten nichts gemein habe. Unsere Intention ist nur, an Beispielen zu zeigen, daß die Möglichkeit des besprochenen hypothetischen Falles in der Sprache wirklich vorhanden war, und ferner, daß, wenn der Schriftsteller den Fall concis ausdrücken wollte, ihm keine andere Wahl übrig blieb, als im Vordersatze das einfache Präsens zu setzen, welches er deßhalb ohne Gefahr thun konnte, weil durch das nachfolgende Präteritum mit ἂν die Natur der Hypothesis sofort wieder zur Anschauung gelangte. Zudem ist es wenigstens die S p r a c h e d e s V o l k e s, welche eine Art von gemeinsamer Grundlage des Ausdrucks darbietet, daher von den Commentatoren ꝛc. des neuen Testaments gar nicht selten Stellen aus Komikern als sprachliche Beweismittel angezogen werden. Obige Methode nun der Vervollständigung des Vordersatzes, auf unsere johanneische Stelle angewandt, ergäbe die dem Zusammenhange völlig angemessene Gedankenerweiterung: wenn ihr denn, wie ihr sagt, Söhne Abraham's seyd (und im natürlichen Sinne seyd ihr's ja), so würdet ihr, w e n n i h r e s i m w a h r e n S i n n e w ä r e t, die Werke Abraham's thun; nun aber u. s. f.

Auch auf ein Beispiel aus einem späteren Schriftsteller ist von den neutestamentlichen Exegeten selbst bereits hingewiesen worden. Im Diog. Laert. heißt es vom Aristipp (2, 8, 4. Nr. 68.): ὀνειδιζόμενός ποτ' ἐπὶ τῷ πολυτελῶς ζῆν, εἰ τοῦτ', ἔφη, φαῦλόν ἐστιν, οὐκ ἂν ἐν ταῖς τῶν θεῶν ἑορταῖς ἐγίνετο, d. h. „das prunkvolle Leben mag, wie ihr und viele Andere und mit Recht behauptet, in mancher Beziehung schlecht und des Philosophen unwürdig seyn, aber so völlig verwerflich kann es nicht seyn, denn sonst würde nicht an den Götterfesten" u. s. f. So nämlich (ἐστίν) wird in allen älteren Ausgaben ohne Unterschied gelesen. Der neuere Herausgeber des Diogenes in der didot'schen Sammlung, Cobet, liest zwar dafür ἦν, leider aber erfährt man in jenen Ausgaben nicht, ob und auf welche handschriftliche Autoritäten hin ältere Lesarten beseitigt wurden. Daher ist es um so mehr gestattet, an der Authenticität des ἦν zu zweifeln, als wir ja an unserer johanneischen Stelle sehen, wie die voreilige Annahme der Unzulässigkeit eines solchen Präsens die meisten Herausgeber veranlaßt hat, selbst gegen die festeste Ueberlieferung das Präsens gegen das schwach bezeugte Imperfect fallen zu lassen.

Und sollte ein ähnliches Schicksal nicht noch manche andere Stelle getroffen haben können? Läßt sich doch die Zulässigkeit, ja Wahrscheinlichkeit der Behauptung an einigen neutestamentlichen Stellen mit ziemlicher Bestimmtheit nachweisen, wenn es auch nach unseren kritischen Principien nicht mehr gestattet seyn möchte, mit solcher Sicherheit, wie an der ersten Stelle, das ursprüngliche, aber durch sehr alte Correctur früh verdrängte Präsens im Text wieder herzustellen. Es sind deren, so weit ich durch genaue Beobachtung der Variantensammlungen ersehen habe, drei, nämlich die oben an der Spitze dieses Aufsatzes ausgeschriebenen. In der ersten aus Johannes selbst geben nicht nur die erste Hand des cod. Cant., sondern auch der vorzügliche pariser cod. L.[a]) und andere Handschriften ausdrücklich ἀγαπᾶτε, welche Form auch die Version des cod. Cant. vor

---

a) Excellentissimum librum, prae reliquis omnibus Vaticano codici affinem, Tischend. praef. 1849. p. LXIII.

sich hatte, wenn sie diligatis übersetzt. In der zweiten aus Lukas haben nicht nur cod. Alex., sondern wiederum derselbe cod. L. und noch viele andere (al. permulti, Tischend.) εἰ ἔχετε. Endlich in der dritten aus dem Hebräerbriefe ist abermals durch keinen geringeren, als den für die Briefe in erster Linie stehenden cod. Claromont. und einige andere, und den alten Exegeten Theodaret das Präsens μνημονεύουσιν überliefert. Daß die Stelle 2 Kor. 11, 4. nicht hierher gehört, überhaupt gar nicht mit der Kategorie des vierten hypothetischen Falles in Berührung kommt (Luther ungenau: predigte — empfinget), ist von der neueren Auslegung fast allgemein anerkannt worden[a]).

Betrachten wir nun die drei Stellen ihrem Zusammenhange nach etwas näher. Keine Stelle kann der oben gegebenen Auseinandersetzung günstiger seyn, als die johanneische, wenn man sich den Ton des ganzen Capitels, welches die Antworten Jesu auf die Fragen dreier liebenden und geliebten Jünger enthält, mithin vorzugsweise auch an sie gerichtet ist, vergegenwärtigt. Der unserer Stelle unmittelbar vorhergehende Vers (27.) lautet: εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν, οὐ καθὼς u. s. f.; dann folgt der oben ausgeschriebene Vers, dessen Sinn also, nach Wiederherstellung des ursprünglichen Präsens, seyn würde: wenn ihr mich liebt (und daß ihr mich liebt, bin ich weit entfernt zu bezweifeln), aber wenn ihr mich liebtet mit der wahrhaften und verklärten Liebe, wie sie euch dereinst nach meinem Heimgange zu Theil werden wird (V. 17—20.), so wür-

a) Es findet an dieser Stelle schlechterdings kein anderer Fall statt, als der erste hypothetische, man mag nun mit Lachmann ἀνέχεσθε oder mit Tischendorf ἀνείχεσθε lesen, den Sinn des Ganzen ironisch fassen oder nicht. Dieß geht nicht nur aus dem Zusammenhange hervor (s. die Commentare von de Wette, Meyer ꝛc.), sondern ganz evident aus dem Umstande, daß kein ἄν bei ἀνείχεσθε steht, ohne welches bei vorangehendem Präsens auch nicht die mindeste Andeutung eines hypothetischen Satzes der vierten Art gegeben ist (s. unten). Daher muß Winer (6. Aufl. S. 273., 5. Aufl. S. 353.), indem er die Form des vierten Bedingungssatzes noch festhält, einräumen, nicht nur, daß man im Vordersatze das Imperf., sondern ganz besonders im Nachsatze ἄν erwartet hätte, womit er eben das Fehlen der beiden Haupterfordernisse des vierten Falles geradezu anerkennt.

det ihr euch nur darüber freuen können, daß ich zum Vater gehe u. s. f. Nun vergleiche man damit noch Form und Inhalt anderer Aussprüche Jesu in diesem Capitel, wie V. 7. 13. 15. 23. 26.

In der zweiten Stelle aus Lukas scheint auf den ersten Blick der Lesart εἰ ἔχετε πίστιν die vorangehende Aufforderung der Jünger: πρόσθες ἡμῖν πίστιν, wodurch sie doch im Grunde ihren Mangel an Glauben selbst eingestehen, ungünstig zu seyn. Aber dem ist keineswegs so. Man beachte nur, daß der Ausspruch εἰ εἴχετε κτλ., nach der gewöhnlichen Norm des vierten Falles erklärt, viel besser und eigentlich nur dann an seiner Stelle wäre, wenn vorher der volle Besitz des Glaubens behauptet worden wäre, ja daß ohne Annahme einer Ellipse von überleitenden Gedanken der Ausspruch in der recipirten Form gar nicht denkbar ist. Welcher Grund lag denn überhaupt hier vor, gerade nach der vertrauensvoll ausgesprochenen Bitte der Jünger um Vermehrung ihres Glaubens ihnen ihren gänzlichen Mangel daran ziemlich hart vorzuwerfen? Die Stelle leidet zwar an einer großen, von den Exegeten (z. B. Schleiermacher, de Wette) längst gefühlten Abgerissenheit und Zusammenhangslosigkeit, aber schwerlich darf man annehmen, daß der Herr seinen Jüngern (hier ἀπόστολοι genannt) in seiner Antwort jeden Glauben absolut hat absprechen wollen. Sollten die Jünger nicht ein Recht haben, wenigstens den bescheidenen Theil des Glaubens für sich in Anspruch nehmen zu dürfen, den Jesus nachher mit dem κόκκος σινάπεως versinnbildlicht? Sie selbst thaten es gewiß; denn sie bitten nicht: δὸς ἡμῖν πίστιν, sondern: πρόσθες ἡμῖν πίστιν, Luther: stärke uns den Glauben, de Wette: vermehre unsern Glauben (Meyer: es ist das intensive plus). Demnach würde nach Wiederherstellung des ursprünglichen Präsens der (nach der auf S. 480. entwickelten Methode erweiterte) Sinn der Antwort Jesu etwa folgender seyn: „Ihr bittet um Vermehrung eures Glaubens; habt ihr denn nicht genug? Wahrlich, und wenn ihr nur Glauben habt wie ein Senfkorn groß, so würdet ihr, wenn ihr wolltet (d. h. wenn ihr Vertrauen zu eurem eigenen Glauben, den Muth des Glaubens hät-

tet, oder den rechten Gebrauch von eurem Glauben machtet), zu diesem Feigenbaume sagen können u. s. f.

Am wenigsten fügt sich die dritte Stelle aus dem Hebräerbriefe; denn hier wird vom Verfasser die Sehnsucht der Erzväter ꝛc. nach einem irdischen Vaterlande entschieden in Abrede gestellt, und außerdem fällt die im Vordersatz enthaltene Hypothesis in eine längst abgeschlossene Vergangenheit. Aber um so auffallender erscheint es, wie die so merklich veränderte Lesart μνημονεύουσιν überhaupt hat entstehen können, so wie auch nicht zu verkennen ist, daß wenigstens die Möglichkeit einer solchen Annahme von anderer Seite als der des Verfassers doch nicht ganz ausgeschlossen ist. Die Form des nachfolgenden Satzes (νῦν δὲ κρείττονος ὀρέγονται κτλ.) ist der ersten johanneischen Stelle ähnlich.

Wenn wir nun allen vier Stellen die ganze Masse der übrigen regelmäßig gebildeten Conditionalsätze der vierten Art (s. außer den oben S. 476 f. aus Johannes allegirten Stellen noch Matth. 23, 30. 24, 43.; Luk. 7, 39.; Ap.-Gesch. 18, 14. 1 Kor. 11, 31.; Gal. 1, 10.; Hebr. 8, 4. 7.; 1 Joh. 2, 19.) gegenüberstellen, so kann es wohl kaum ein Zufall genannt werden, daß an allen diesen obiger Auffassung meist völlig unzugänglichen Stellen auch nicht die mindeste Varietät in den Handschriften, alten Versionen und Commentatoren überliefert ist. Allerdings berechtigt dieser Umstand allein noch keineswegs, an allen vier Stellen das (mehr oder weniger bezeugte) Präsens in den Text zu nehmen; auch kann die Frage füglich noch weiterer Kritik, bis die Thatsache in noch anderen Stellen griechischer Schriftsteller, namentlich späterer, hinlänglich nachgewiesen wird, überlassen bleiben. Jedoch an den ersten drei Stellen ist die Bezeugung durch Handschriften ꝛc. und den ganzen Zusammenhang bedeutsam genug, um selbst jetzt schon die Aufnahme des Präsens als wenigstens nicht übereilt erscheinen zu lassen.

Was schließlich die Hinzufügung des ἂν zu dem ἐποιεῖτε in der ersten johanneischen Stelle betrifft, so ist sowohl die Setzung der Partikel, als auch die Auslassung derselben fast gleichmäßig bezeugt. Die Autorität des cod. Vat. ist zwar für ἄν,

doch steht die Lesart desselben nicht hinlänglich fest; aber ausdrücklich bezeugt wird ἄν durch C. K. L. u. a.; die Auslassung insbesondere durch D. E. F. G. und viele Kirchenväter. Obwohl nun die Auslassung von ἄν im Nachsatze nicht ungewöhnlich ist, so ist sie doch keineswegs, wie Winer (5. Aufl. S. 353., 6. Aufl. S. 273.) anzunehmen geneigt ist, willkürlich; s. den folgenden Abschnitt (II). Insbesondere ist hier, wenn im Vordersatz das Präsens wieder hergestellt wird, die Hinzufügung der Partikel, da sie so vielfach bezeugt wird (an den anderen drei Stellen findet überhaupt kein Zweifel statt), jedenfalls vorzuziehen, weil der Satz dadurch erst, aber dadurch auch vollständig, jedem Mißverständnisse überhoben wird. Vergl. oben die Note zu S. 482. Die Auslassung von ἄν an dieser Stelle in einem Theile der Handschriften kann lediglich darin seinen Grund haben, daß man frühzeitig (Vulg., vers. Corbei., Augustin., Orig.) dem Gedanken die imperativische Fassung unterlegte: *εἰ ἐστὶ —, ποιεῖτε* (facite).

II.

Joh. 19, 9—11. (*Ὁ Πιλᾶτος*) *εἰσῆλθεν εἰς τὸ πραιτώριον πάλιν καὶ λέγει τῷ Ἰησοῦ· Πόθεν εἶ σύ; ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀπόκρισιν οὐκ ἔδωκεν αὐτῷ. λέγει οὖν αὐτῷ ὁ Πιλᾶτος· Ἐμοὶ οὐ λαλεῖς; οὐκ οἶδας ὅτι ἐξουσίαν ἔχω ἀπολῦσαί σε καὶ ἐξουσίαν ἔχω σταυρῶσαί σε; ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· Οὐκ εἶχες* [1]) *ἐξουσίαν κατ' ἐμοῦ οὐδεμίαν, εἰ μὴ ἦν δεδομένον σοι ἄνωθεν. διὰ τοῦτο ὁ παραδούς μέ σοι μείζονα ἁμαρτίαν ἔχει.*

[1]) *ἔχεις* A. D. L. al.

Joh. 15, 22. 24. *εἰ μὴ ἦλθον καὶ ἐλάλησα αὐτοῖς, ἁμαρτίαν οὐκ εἴχοσαν* [1])*· νῦν δὲ πρόφασιν οὐκ ἔχουσιν —* · 24. *εἰ τὰ ἔργα μὴ ἐποίησα ἐν αὐτοῖς ἃ οὐδεὶς ἄλλος ἐποίησεν, ἁμαρτίαν οὐκ εἴχοσαν* [2])*· νῦν δὲ καὶ ἑωράκασιν —.*

[1]) *εἶχον* Grsb. [2]) *εἶχον* Grsb.

Gal. 3, 21. *εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι, ὄντως ἐκ νόμου ἂν ἦν* [1]) *ἡ δικαιοσύνη.*

[1]) *ἂν ἦν* om. F. G. — *ἂν* om. Clarom.

Ueber die Auslassung von ἄν in hypothetischen Sätzen.

Die Partikel ἄν spielt bekanntlich in den Bedingungssätzen, insbesondere in denen der vierten Art (s. den vorigen Abschnitt, S. 476.), eine bedeutende Rolle. Denn nur durch die Hinzufügung derselben in der Apodosis erscheint das Satzverhältniß deutlich und erkennbar ausgeprägt, da nach Weglassung derselben sich der Satz, äußerlich betrachtet, in nichts mehr von dem ersten Falle (Winer, §. 41, 2.; Buttm. §. 139. N. 22.) unterscheiden würde. Dennoch finden sich zahlreiche Beispiele der Auslassung in der ganzen Gräcität. Nichts wäre widersinniger als die Annahme, eine solche Auslassung könne willkürlich geschehen, da eben auf der Partikel ἄν die Modalität des ganzen Aussageverhältnisses beruht; und ἄν überall, wo es zu fehlen schien, hineinzucorrigiren, verbot die Gewissenhaftigkeit, obwohl es leider von manchen Editoren geschah und dadurch der überlieferte Text vielfach in den Ausgaben verdorben wurde. Vielmehr war es die Aufgabe der Kritiker, mittelst Vergleichung aller sicher überlieferten Stellen nach einem Gesetze zu forschen, welches der Auslassung von ἄν gewisse Schranken setzte. Es ist Hermann's Verdienst, in seiner lichtvollen Abhandlung de partic. ἄν (opuscc. vol. IV.) den Gebrauch, was die classische Litteratur betrifft, insbesondere auf zwei Gesichtspuncte (die nothwendige und die rhetorische Auslassung) zurückgeführt zu haben, und ihm sind die neueren Gelehrten fast durchweg beigetreten.

Da nun die Auslassung von ἄν auch im neuen Testamente nicht ungewöhnlich ist, so entsteht für die Kritiker zunächst die Frage: läßt sich für die neutestamentlichen Schriften dasselbe oder mindestens ein ähnliches Gesetz erkennen, wonach die Auslassung geschah, oder ist man berechtigt, eine größere Willkür in der Auslassung anzunehmen? Winer beantwortet die Frage dahin, daß er sagt (6. Aufl. S. 273., 5. Aufl. S. 353.): „Im Nachsatz kann, zumal beim Imperf., ἄν auch fehlen und wird in der späteren Gräcität immer häufiger ausgelassen, ohne daß stets der Nachdruck (die Entschiedenheit), welcher ursprünglich in dieser Wendung ohne ἄν liegt, beabsichtigt wäre." Dann folgen die Bei-

spiele, in vier Classen, aber bloß nach den zur Anwendung gekommenen Temporibus, geordnet. Mithin scheint er eine größere Willkür zu statuiren, und auf ihn berufen sich vielfach die neueren Ausleger. Da der Gegenstand an sich keineswegs geringfügig ist (denn wie sehr diese kleine Partikel auf die Färbung und das richtige Verständniß des Gedankens einwirkt, weiß Jeder, der sich einigermaßen mit griechischer Litteratur beschäftigt hat), und da außerdem die Zahl der neutestamentlichen Beispiele bedeutend genug ist, so möge es versucht werden, ob es vielleicht gelingt, aus ihnen allein, mit Uebergehung des (angeblichen) Gebrauchs der spätereh Gräcität, die oben gestellte Frage zu beantworten. Die Lösung derselben wird freilich leider dadurch wieder wesentlich erschwert, daß oft und gerade an den kritischsten Stellen die Ueberlieferung zwischen beiden Fällen getheilt ist. Jedoch ordnen wir einstweilen die Stellen unter gewisse hervorragende und deutliche Gesichtspuncte.

a) *ἂν* kann ausgelassen werden, wenn es bereits vorher schon in demselben Zusammenhange bei einem anderen Prädicate gestanden hatte. Der Fall kommt (bei Griechen öfters) im neuen Testamente, so viel ich weiß, nur einmal im cod. A. vor, in der Stelle Luk. 17, 6. (*ἐλέγετε ἂν — καὶ ὑπήκουσεν ὑμῖν*). Da jedoch die Lesart nicht recipirt ist und der Fall überdieß kaum einer näheren Begründung bedarf, so übergehe ich ihn als fürs neue Testament von keiner erheblichen Bedeutung.

b) *ἂν* fehlt, wenn auch das Prädicat (oder die Copula), wozu es gehört, ausgefallen ist. Denn da *ἂν* so innig mit der Verbalform zusammenhängt, daß es fast mit zur Modalbildung des Verbums gerechnet werden kann, so ist seine Auslassung natürlich, wenn auch das Verbum wegfällt [a]). Als Beispiel diene 1 Kor. 12, 17. *εἰ ὅλον τὸ σῶμα ὀφθαλμός, ποῦ ἡ ἀκοή; εἰ ὅλον ἀκοή, ποῦ ἡ ὄσφρησις;* Hier ist nach paulinischer Weise schon im Vordersatze die Copula ausgelassen. Wie

---

a) Nur einmal steht *ἂν* im neuen Testament ohne Verbum, 1 Kor. 7, 5., worüber s. m. Gramm. des neutestamentl. Sprachgebr. §. 139, 20.

aber die Hypothesis zu verstehen, folgt erstlich aus der Verbindung des Folgenden mit *νῦν δέ*, welche nach den Conditionalsätzen der vierten Art einzutreten pflegt (s. oben S. 475.), und sodann aus der Fortsetzung in V. 19. *εἰ δὲ ἦν τὰ πάντα ἓν μέλος, ποῦ τὸ σῶμα; νῦν δὲ πολλὰ μὲν μέλη, ἓν δὲ σῶμα.* — Vielleicht gehört hierher auch die oben ausgeschriebene dritte Stelle aus dem Galaterbriefe, an welcher ein bedeutendes Schwanken der Handschriften und Versionen stattfindet, woraus man auf eine frühe Correctur durch Abschreiber oder Commentatoren schließen darf. Die recipirte Lesart stützt sich zwar auf die ältesten Handschriften (A. B. C.), aber cod. Augiensis und Boerner. lassen *ἂν ἦν* gänzlich fehlen, der Clarom. (D.) läßt *ἂν* aus, welches auch die Versionen (Vulg. und die des Clarom.) nicht vor Augen gehabt zu haben scheinen, andere stellen die beiden Wörter um (*ἦν ἄν*), und noch Andere, denen die Rec. und Griesb. folgten, bieten die Stellung der Worte: *ὄντως ἂν ἐκ νόμου ἦν*. Aus allem diesem ist nicht unwahrscheinlich, daß die ursprüngliche Fassung der Stelle nach der dem Paulus eigenthümlichen Weise ohne Copula (folglich auch ohne *ἄν*) war, daß dann zur Erklärung oder Verdeutlichung erst *ἦν*, endlich um die Form des hypothetischen Satzes zu vollenden, noch *ἂν* hinzugefügt wurde, dieses jedoch, da die Stellung des *ἂν* ziemlich willkürlich ist, an verschiedenen Stellen, nämlich entweder nach *ἄν*, oder vor *ἦν*, oder noch vor *ἐκ νόμου*. S. jedoch unten d.

c) *ἂν* fehlt, so oft der Nachsatz einen Prädicatsbegriff wie *ἔδει* (*χρῆν*, *προσῆκεν*), *ὤφειλον*, *καλὸν ἦν*, *κρεῖττον ἦν*, *ἐβουλόμην*, *ἠδυνάμην* ꝛc. enthält. Daß hier die Auslassung des *ἂν* nothwendig ist, folgt daraus, daß überall möglicherweise zwar das Factum selbst, niemals aber die Nothwendigkeit, das Verpflichtetseyn, das Erwünschtseyn, die Möglichkeit desselben in Frage gestellt wird, mithin von einer Auslassung des *ἂν* eigentlich gar nicht die Rede seyn kann, da nur in Folge einer Nachgiebigkeit gegen den modernen Sprachgebrauch die Hinzufügung des *ἂν* verlangt werden könnte [a]).

a) Vergl. das latein. debebam, melius fuit u. ähnl., Krüger, lat. Grammatik, §. 463. Daß selbst die librarii des neuen Testamentes noch nicht

S. über den Gegenstand Herm. opp. IV. p. 60 seqq.; Matth. Gr. §. 508. Anm. 5.; Kühner, §. 821.; Krüger, §. 53, 10. Anm. 5.; Buttm. §. 139. N. 13. u. A. Dieser Sprachgebrauch ist auch der späteren Prosa und insbesondere auch den Schriftstellern des neuen Testamentes vollkommen geläufig. So stehen beispielsweise ohne ausgeprägten Vordersatz: ἔδει Matth. 25, 27. 18, 33. 23, 23.; Ap.-Gesch. 24, 19. 27, 21.; 2 Kor. 2, 3.; ἀνῆκεν Ephes. 5, 4. Lachm.; Kol. 3, 28.; καθῆκεν Ap.-Gesch. 22, 22.; ὤφειλον 1 Kor. 5, 10.; 2 Kor. 12, 11.; ἐβουλόμην Ap.-Gesch. 25, 22.; Philem. 13.; ηὐχόμην Röm. 9, 3.; ἤθελον Gal. 4, 20. Dasselbe findet auch dann statt, wenn der Bedingungssatz vollständig ausgebildet ist. So Matth. 26, 24. und Mark. 14, 21. καλὸν ἦν αὐτῷ, εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος; Joh. 9, 33. εἰ μὴ ἦν οὗτος παρὰ θεοῦ, οὐκ ἠδύνατο ποιεῖν οὐδέν; Ap.-Gesch. 26, 32. ἀπολελύσθαι ἠδύνατο ὁ ἄνθρωπος οὗτος, εἰ μὴ ἐπικέκλητο Καίσαρα.

d) ἄν fehlt aus rhetorischen Gründen, wenn das Factum selbst zwar in der Wirklichkeit nicht vorhanden ist oder war, der Redner aber in der Lebhaftigkeit der Vorstellung es gleichsam unter Erfüllung angegebener Bedingungen als wirklich geschehen, mithin als historische Präsumtion oder als eine „beinahe“ geschehene Thatsache vor Augen führen will. Wie sehr dadurch die Rede an Kraft gewinnt, ist aus dem ganz analogen latein. Sprachgebrauch (peractum erat si —, paene penetravit nisi —, Zumpt, §. 519. b.) hinlänglich bekannt. Die Beispiele aus griechischen Schriftstellern s. bei Herm. S. 70 f. Dieser Fall, der offenbar dem feineren Sprachgebrauche, vorzugsweise dem oratorischen der Redner, Geschichtschreiber rc., angehört, ist im neuen Testament bei weitem seltener als der vorige; vielmehr hatte sich der Sprachgebrauch so in der gewöhnlichen Form befestigt, daß die Auslassung von ἄν den Lesern und Schreibern des neuen Testaments überall

---

die geringste Ahnung von einer hier möglichen Anwendung des ἄν hatten, ersieht man zur Genüge daraus, daß an den ziemlich zahlreichen Stellen durchaus kein Schwanken in der Ueberlieferung (wie in d.) stattfindet.

fremdartig, ja verdächtig vorkam, daher sich in den hierher gehörigen Fällen fast immer das so bezeichnende Schwanken in der handschriftlichen Ueberlieferung kundgibt. Das deutlichste und unzweideutigste Beispiel der Art ist Gal. 4, 15. *ποῦ οὖν ὁ μακαρισμὸς ὑμῶν; μαρτυρῶ γὰρ ὑμῖν, ὅτι, εἰ δυνατόν, τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐξορύξαντες ἐδώκατέ μοι*, d. h. es fehlte nicht viel, daß rc. In dieser (ganz der classischen Diction nachgebildeten) Stelle fehlt das *ἄν* in allen älteren Handschriften, daher die neueren Ausgaben mit Recht die auf schwache Autorität sich stützende Lesart der Rec. und Griesbach's *ἂν ἐδώκατε* nunmehr aus dem Text entfernt haben. Dagegen ist ganz fest überliefert Röm. 7, 7. *τί οὖν ἐροῦμεν; ὁ νόμος ἁμαρτία; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων, εἰ μὴ διὰ νόμου. τήν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν, εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν· Οὐκ ἐπιθυμήσεις*, wo in den Präteritis *οὐκ ἔγνων, οὐκ ᾔδειν* die historische Präsumtion gegeben ist. S. Fritzsche zu d. St. und wegen der Formel *εἰ μὴ διὰ νόμου* (= *εἰ μὴ ἦν ὁ νόμος*) Buttm. Gr. §. 150. N. 26. nebst den dort angeführten Beispielen. Hierher kann nun auch gezogen werden die bereits unter b. besprochene Stelle (Gal. 3, 21.), wenn man die Lesart des cod. Clarom. zu Grunde legt, wozu man einen erheblichen Beweggrund finden kann in dem Umstande, daß die Versionen die mindestens sehr frühe Existenz des *ἦν* vor Augen gehabt zu haben scheinen, da sie es ausdrücken, während sie es an der anderen dort angeführten Stelle (1 Kor. 12, 17.), wo das Fehlen des *ἦν* constatirt ist, nicht wiedergeben und überdieß die Stelle mit der letzten hier aufgeführten (Röm. 7, 7.) eine unverkennbare Aehnlichkeit der rhetorischen Färbung hat. Daß aber Joh. 8, 39. und 2 Kor. 11, 4. nicht hierher gehören, haben wir bereits im vorigen Abschnitt dargethan; und noch weniger darf man hierher ziehen Ap.-Gesch. 11, 17. *εἰ οὖν τὴν ἴσην δωρεὰν ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς ὡς καὶ ἡμῖν, — ἐγὼ τίς ἤμην δυνατὸς κωλῦσαι τὸν θεόν;* da der ganze Gedanke nichts mit dem vierten hypothetischen Falle gemein hat, sondern dem ersten angehört, dem er selbst dann angehören würde, wenn der Nachsatz zu der unter c. behandelten Ausdrucksweise gerechnet wird (de Wette: wie hätte ich ver-

mocht, Gott zu wehren; treffender Luther: wer war ich, daß ich konnte Gott wehren). Sonst findet sich die Auslassung von ἂν nur noch vereinzelt in den Handschriften, z. B. Joh. 8, 19. 9, 41., Ap.-Gesch. 18, 14., Hebr. 11, 15., wo überall, abgesehen von der Ueberlieferung, die ruhige, affectlose Darstellungsweise die Beibehaltung des ἂν fordert, daher Hebr. 4, 8. die Lesart selbst des cod. Vat. (ἄρα statt ἂν) gegen die übrige Ueberlieferung nicht aufkommen kann.

Es bleiben nun noch die beiden oben an der Spitze dieses Abschnittes ausgeschriebenen Stellen aus Johannes übrig.

Was zunächst die zweite (15, 22. 24.) betrifft, so kann sie, wenn die Ueberlieferung durchaus feststände, zu keinem anderen Gesichtspuncte gezogen werden, als dem letzten (d.), also daß, wie in der Stelle aus dem Römerbriefe (7, 7.), der Redende den durch οὐκ εἴχοσαν ἁμαρτίαν ausgedrückten Gedanken als historische Präsumtion hinstellt. Auch wird ἂν selbst, wie dort, in der That von keiner Handschrift dargeboten. Nichtsdestoweniger halte ich die Stelle in der jetzigen, von beiden neueren Herausgebern recipirten Gestalt für, wenn auch schon sehr frühzeitig, verdorben aus folgenden Gründen.

Die alexandrinische Endung 3. plur. οσαν statt ον, welche in der Bibelübersetzung der LXX. so häufig ist (s. Sturz, dial. Alex. p. 58 seq.; Mullach, griech. Vulgarspr. S. 17 ff.), ist, was den neutestamentlichen Usus betrifft, mehr als zweifelhaft. Sie erscheint außer an unserer Stelle nur noch 2 Theff. 3, 6., wo Tischendorf παρελάβοσαν nach mehreren Handschriften aufgenommen, denen ungefähr eben so viele (darunter B.) gegenüberstehen, welche die andere von Lachmann recipirte Lesart παρελάβετε darbieten, und Röm. 3, 13. ἐδολιοῦσαν, aber in einem alttestamentlichen Citat (Ps. 5, 9.). Daß ἐδίδοσαν nicht hierher gehört, ist einleuchtend, und es hätte von Winer (6. Aufl. S. 71.) aus den Beispielen für die alexandr. Endung längst entfernt werden sollen. So bleibt nur unsere Stelle übrig, hat aber keine geringere Autorität gegen sich, als die des cod. Alex. selbst (εἶχον), des Cant. (εἶχαν) und mehrerer anderer. Theils aus diesem Umstande, theils wegen der Unwahrscheinlichkeit, daß Johan-

nes an einer Stelle ohne alle Veranlassung sich plötzlich zweimal dieser Form bedient haben sollte, halte ich die Lesart εἴχοσαν für eine frühzeitige Verderbung alexandrinischer Abschreiber (der alexandrinische Vatic. hat die Endung οσαν im alten Testament häufig gegen die Autorität des cod. Alex.), entstanden aus dem ursprünglichen εἶχον ἄν, welches in dieser völlig affectlosen, in ruhiger Deduction fortgeführten Rede fast ebenso nöthig war, wie an jener Stelle im Hebräerbriefe (11, 15.) aus demselben Grunde: καὶ εἰ μὲν ἐκείνης ἐμνημόνευον, ἀφ' ἧς ἐξέβησαν, εἶχον ἂν καιρὸν ἀνακάμψαι. Dabei bleibt es jedoch immerhin möglich, daß Johannes bloß εἶχον schrieb und die Hinzufügung von ἄν erst von späterer Hand herrührte, was dann allmählich zu der Verderbung εἴχοσαν führte. S. die folgende Auseinandersetzung.

Ganz anders verhält es sich mit der ersten johanneischen Stelle (19, 11.). Hier scheint, wie denn auch von allen Auslegern angenommen wird, dem Gedanken die Form des vierten Bedingungssatzes zu Grunde zu liegen. Von einer rhetorischen Färbung des Satzes im obigen Sinne trägt die Stelle keine Spur; sonach bliebe nichts übrig, als die Auslassung des hier nach dem allgemeinen und neutestamentlichen Sprachgebrauch üblichen ἄν mit Winer als eine Nachlässigkeit zu erklären; denn es wird in der That von keiner einzigen Handschrift bezeugt. Aber die Lesart εἶχες oder die darauf sich stützende Interpretation leidet an einem anderen viel bedeutenderen Fehler.

Wenn man alle oben aufgeführten Stellen, wo ἄν fehlt, auch die letzte nicht ausgenommen, mit einander vergleicht, so wird man finden, daß diese Auslassung nur stattfindet, wenn die so ohne ἄν stehende Präteritalform auch wirklich dem Sinne nach der Vergangenheit anheimfällt, und überhaupt bald inne werden, daß es nach griechischer Sprach- und Denkweise gar nicht anders seyn kann, weil eine jedes Beisatzes, jedes anderweitigen Kennzeichens beraubte, nackte Präteritalform doch unmöglich auf den Hörer einen anderen Eindruck machen kann, als der durch die Form selbst nothwendig in ihm erzeugt wird. Es ist dieß ein so unumstößlicher und einleuchtender

Grundsatz, daß bereits Hermann, wo er von dem ἂν rhetorice omisso spricht, die wahren, aus der sichersten Erkenntniß der sprachlichen Gesetze fließenden Worte hinzufügt (S. 70.): Sed ex ea ipsa re, quod debet in hac figura abesse particula, consequitur proprie intelligendum esse *praeteritum* et non posse *de praesente aut futuro* tempore accipi. Gegen diesen Grundsatz, da er in der Natur der Sache liegt und es keinem griechisch Redenden und Denkenden einfallen konnte, an Stellen, die auf die concrete Gegenwart oder gar Zukunft gehen, das reine Imperfect zu setzen, da es eben nur durch das ἂν die präsentische Bedeutung erhält, durften auch die Späteren nicht verstoßen, und der angeblich laxere Sprachgebrauch derselben ist mindestens durch die Thatsache zu beschränken, daß das des ἂν entblößte Präteritum auch Präteritalsinn haben muß [a]). Da nun auch, wie wir gesehen haben, die neutestamentlichen Schriftsteller durchaus keine Ausnahme hierin machen und als griechisch schreibende auch nicht machen konnten, der Sinn unserer Stelle aber augenscheinlich auf die concrete Gegenwart oder Zukunft Bezug nimmt (Lücke, S. 749: „Jesus spricht hier nicht von der Gewalt des Pilatus überhaupt, sondern

---

a) Wenn man unter den von Hermann angeführten Beispielen sämmtliche mit dem Imperfectum (denn bei denen mit dem Aorist kann überhaupt von keinem präsentischen Sinne die Rede seyn) mit einander vergleicht, so wird man sich leicht von der Wahrheit des Gesagten überzeugen können. Um den Gegensatz zu unserer Stelle recht deutlich hervortreten zu lassen, mögen einige derselben hier Platz finden. So z. B. Eurip. Troad. v. 395. (nach der früheren, gewiß vorzuziehenden Lesart): *δόξας ἀνὴρ ἄριστος* (sc. *Ἕκτωρ*) *οἴχεται θανών. Καὶ τοῦτ' Ἀχαιῶν ἷξις ἐξεργάζεται· Εἰ δ' ἦσαν οἶκοι, χρηστὸς ὢν ἐλάνθανεν. Πάρις δ' ἔγημε τὴν Διός· γήμας δὲ μή, Σιγώμενον τὸ κῦδος εἶχεν ἐν δόμοις.* Soph. El. v. 915. *ἀλλ' οὐδὲ μὲν δὴ μητρὸς οὔθ' ὁ νοῦς φιλεῖ Τοιαῦτα πράσσειν, οὔτε δρῶσ' ἐλάνθανεν* (noch blieb sie verborgen, wenn sie's that; sie war's also nicht), wo Schneidewin Brunck's Conjectur *ἐλάνθαν' ἂν* nicht sofort in den Text hätte setzen sollen. Eur. Bacch. v. 1309. *τὸν γέροντα δὲ Οὐδεὶς ὑβρίζειν ἤθελ'* (nämlich als du noch lebtest), *εἰσορῶν τὸ σὸν Κάρα. δίκην γὰρ ἀξίαν ἐλάμβανεν. Νῦν δ' ἐκ δόμων ἄτιμος ἐκβεβλήσομαι.* Vergl. besonders noch die für diesen Ort zu umfangreichen Stellen aus den Rednern.

von der besonderen Macht, welche derselbe in diesem Augenblicke über ihn hat“), so kann die Antwort Jesu an Pilatus in diesem Falle zunächst nur gelautet haben entweder: „du hättest keine Gewalt über mich (εἶχες ἄν)“, oder: „du hast keine Gewalt über mich.“ Die Lesart εἶχες ἄν, obwohl sie so nahe lag, wird aber von keiner einzigen Handschrift dargeboten; dafür aber finden wir wieder in den bedeutendsten Handschriften (insbesondere im cod. A., dem vorzüglichen cod. L., in der zweiten Hand des cod. Cant., welche bekanntlich die Lücken desselben nach anderen alten Handschriften ausfüllte, in noch anderen Codices und der koptischen Version) die merkwürdige Variante ἔχεις. Durch Herstellung dieses Präsens wird die bezeichnete Unregelmäßigkeit, ja Sprachwidrigkeit vollständig beseitigt, so daß wir nicht die recipirte, sondern die gewiß frühzeitig unterdrückte andere Lesart für die ursprüngliche zu erklären fast genöthigt sind. Die äußerlich so sehr dem vierten hypothetischen Falle ähnlich sehende Form des Satzes, welcher der dem Zusammenhange scheinbar zusagende Sinn zu Hülfe kam, veranlaßte die Correctur, welche hier um so leichter von Statten ging, als ja bekanntlich die Vocale ε und ει in den Handschriften vertauscht werden (s. Sturz, D. Al. p. 119.). Wir haben es hier also mit keinem hypothetischen Falle der vierten, sondern lediglich mit einem der ersten Art zu thun, so daß die Worte Jesu, die er zu Pilatus spricht, nur den Sinn haben können: „du hast keine Gewalt über mich, wenn sie dir nicht von oben her gegeben worden war.“ Der so restituirten Satzform steht von der grammatischen Seite schwerlich etwas im Wege, und wenn sich auch aus dem neuen Testament kein anderes ganz gleiches Beispiel beibringen läßt, so ist das rein zufällig und mag in der ungewöhnlichen Verbindung eines präsentischen Gedankens im Hauptsatze mit dem Imperf. (Plusq.) im Nebensatze seinen natürlichen Grund haben, so daß eben an unserer Stelle die Correctur sich frühzeitig einstellte und damit die falsche Annahme eines Bedingungssatzes der vierten Art sich noch mehr befestigte a). Aber grammatisch betrachtet, ist es doch ein

a) Auch hierzu ein Beispiel aus einem griechischen Schriftsteller, wie schnell leider die Editoren bei der Hand sind, überlieferte Lesarten zu ändern und

und derselbe Fall, ob nun der Vordersatz vorangeht oder nachfolgt, die Bedingung negirt oder positiv ist, so daß unser Satz so wenig gegen die Grammatik verstößt, als die zahlreichen anderen Beispiele der Art, wie 2 Kor. 7, 8. εἰ καὶ ἐλύπησα ὑμᾶς ἐν τῇ ἐπιστολῇ, οὐ μεταμέλομαι, εἰ καὶ μετεμελόμην. Kol. 2, 20. εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ, τί δογματίζεσθε —; Röm. 4, 2. εἰ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα. Vergl. 3, 3. 7.

---

dadurch den Lesern so oft einen mehr oder weniger unsicheren Text in die Hände zu geben. Arist. Eccl. v. 140. sagt Jemand von den Athenern:

> καὶ νὴ Δία σπένδουσί γ'· ἢ τίνος χάριν
> τοσαῦτά γ' εὔχοντ', εἴπερ οἶνος μὴ παρῆν;
> καὶ λοιδοροῦνταί γ' ὥσπερ ἐμπεπωκότες
> καὶ τὸν παροινοῦντ' ἐκφέρουσ' οἱ τοξόται.

Hier geht der Sinn ohne allen Zweifel auf die Gegenwart. Daher schlug schon Hermann vor, statt τοσαῦτά γ' zu lesen τοσαῦτ' ἂν εὔχοντ'; denn ohne ἂν konnte in diesem concreten Falle εὔχοντο niemals präsentische Bedeutung bekommen, und so hat denn auch der neue Herausgeber des Aristophanes (Bergk) im Text drucken lassen. Noch viel gewaltsamer aber und willkürlicher („audacius et temerius", Herm.) verfuhr Brunck, indem er die ihm mißfällige Stelle sofort nach seiner Weise im Text also veränderte: ἢ τίνος ἂν χάριν τοσαῦτ' ἐπεύχοιντ'! Da aber das der Stelle so zusagende und natürliche ἄν, wie es scheint, von keiner Handschrift dargeboten wird und, wäre es dagewesen, bei der so deutlich ausgeprägten Form des vierten hypothetischen Satzes sicher nicht spurlos verschwunden wäre, warum nahm man denn nicht εὔχοντ' für das, was es seiner Form nach viel eher seyn kann, nämlich fürs Präsens (die Imperfectform wird gewöhnlich ηὔχοντο geschrieben), und folgte dem von Hermann gegebenen Winke, indem er die Wahl freistellt zwischen jener Correctur und der Annahme des εὐχ. als Präsens? Es ist aber εὔχοντ' so gewiß Präsens, wie alle übrigen Verbalformen vor- und nachher (σπένδουσι, λοιδ., ἐκφέρουσι und wird durch die Frageform noch deutlicher als Präsens festgehalten. Der Gedanke ist ähnlich wie in den aristoph. Beispielen des ersten Abschnitts auf volksthümliche Weise verkürzt und etwa dem Sinn nach so zu vervollständigen: „warum halten sie denn so viele Gebete? Sie würden es gewiß nicht thun, wenn nicht (oder: es sey denn, daß) Wein da wäre." Mit der ohnehin so verderblichen Maxime, das Ungewöhnliche in irgend eine, wenn auch grammatisch noch so feststehende, Norm zu zwängen und darnach im Text zu ändern, sollte man mindestens bei Schriftstellern weniger freigebig seyn, die sich lieber der zwanglosen Sprache des Volkes, als der innerhalb festerer Grenzen sich bewegenden Schriftsprache bedienen.

5, 10. 17, 6. 8.; Mark. 3, 26.; Joh. 15, 20. 18, 23. u. s. w. Analog sind auch solche Beispiele, wo dem Hauptgedanken nach paulinischer Weise ein restringirender hypothetischer Vordersatz vermittelst der Partikeln ἐκτὸς εἰ μή (wie sonst im Griechischen mit εἰ μή γε, εἰ μή περ. z. B. Xen. Conv. 6, 6. und im Latein. mit nisi, nisi forte) angeschlossen wird, z. B. 1 Kor. 15, 2. (εὐαγγέλιον) δι' οὗ καὶ σώζεσθε, τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν, εἰ κατέχετε· ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῇ ἐπιστεύσατε, wozu etwa der Gedanke zu ergänzen: in diesem Falle findet das Gesagte nicht statt, οὐ σώζεσθε.

Aber auch selbst dann, wenn man es vorziehen sollte, von der einmal recipirten Lesart (εἶχες) nicht abzugehen, werden wir, wie im Folgenden gezeigt werden wird, dennoch durch andere erhebliche Gründe genöthigt, den Satz wenigstens nicht als hypothetischen Satz der vierten, sondern als einen der ersten Art aufzufassen, so daß der Gedanke dann von dem vorigen sich nur darin unterschiede, daß die Tempora im Haupt- und Nebensatze sich entsprächen; das Modalitätsverhältniß aber würde dasselbe bleiben.

Es wäre nun zu untersuchen, ob auch der Sinn diesen etwas veränderten Gedanken im Munde Jesu verstattet. Mit wie vielen Schwierigkeiten die Auslegung der ganzen Stelle und die Nachweisung des inneren Zusammenhanges der einzelnen Glieder verbunden ist, wenn man die recipirte Lesart und damit die Annahme des vierten hypothet. Falles zu Grunde legt, möge man aus den Commentaren zu dieser Stelle ersehen. Nur mit großer Mühe und Herbeiziehung mancher künstlichen Erklärungsmittel gelang es Auslegern wie Lücke, de Wette, Meyer u. A., einen dem Sachverhalt angemessenen und zugleich der Person Jesu würdigen Sinn zu gewinnen. Nicht nur diesen Schwierigkeiten, sondern auch allen sprachlichen Inconvenienzen werden wir durch Annahme der anderen Lesart und hiermit des ersten hypothetischen Falles überhoben.

Zunächst kann über den Sinn des Adverbs ἄνωθεν kein Zweifel stattfinden. Es bedeutet von oben her, d. h. ἐκ θεοῦ (Lücke, Meyer), vom Himmel, von göttlicher Anordnung (de

Wette, Tholuck). Dieß fordert nicht nur der neutestamentliche, sondern insbesondere auch der johanneische Sprachgebrauch: 3, 3. *ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*; vergl. 3, 7. 31. *ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν*. Jak. 3, 15. *οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη, ἀλλ' ἐπίγειος*. 17. *ἡ ἄνωθεν σοφία*. 1, 17. *πᾶσα δόσις ἀγαθὴ — ἄνωθέν ἐστιν καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων* — und die Vergleichung mit der äußerlich so ähnlichen Stelle Joh. 3, 27. *οὐ δύναται ἄνθρωπος λαμβάνειν οὐδὲν, ἐὰν μὴ ᾖ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*. So und nicht anders nahmen es daher auch die alten Ausleger (Euthym., Theophyl.). An der Richtigkeit dieser Erklärung des *ἄνωθεν* zweifelten hier zwar einige Ausleger (Semler, Bolten, Usteri), indem sie nicht ganz ohne Grund daran Anstoß nahmen, daß Jesus dem Pilatus die göttliche Befugniß über ihn zu richten sollte eingeräumt haben, außerdem auch darauf verweisend, daß sich zu dieser Auffassung die folgenden Worte (*διὰ τοῦτο — ἔχει*) nicht recht schicken wollen. Sie verstehen daher das *ἄνωθεν* von der obrigkeitlichen Würde des Pilatus. Indeß möchte, wie Lücke bemerkt, diese Bedeutung des *ἄνωθεν* schwerlich nachzuweisen seyn, aus dem neutestamentlichen Gebrauche wenigstens ganz bestimmt nicht. Ueberhaupt haben das Ungehörige dieser Auffassung, wodurch der tiefe Sinn der Worte Jesu verflacht und seine Stellung dem Pilatus gegenüber in einem falschen Lichte erscheinen würde, die neueren Ausleger hinlänglich dargethan, auf welche ich deßhalb verweise. Weil jedoch wiederum ein förmliches In-Abrede-Stellen der Amtsgewalt des Pilatus von Seiten Jesu außerhalb aller Wahrscheinlichkeit liegt, so war man genöthigt, die Anerkennung beider Gewalten in den Worten Jesu zu suchen, indem man ihnen den halb mystischen Sinn (Theophyl.: *ἀλλά τι μυστικὸν ἐπιτελῶ καὶ ἄνωθεν τοῦτο εἰς κοινὴν σωτηρίαν προώρισται*) unterlegte: „Wenn ich mich jetzt vor dir beuge, so thue ich es, weil du, indem du dein Amt rechtmäßig (vom Kaiser her) bekleidest, dadurch in der Hand Gottes ein Werkzeug zur Ausführung des göttlichen Willens geworden bist (Euthym.: *δηλῶν κατ' οἰκονομίαν τινὰ θειοτέραν κα-*

$\varepsilon\chi\varepsilon\iota\nu$); bedenke jedoch, daß du keine Gewalt über mich haben würdest, wenn dir dein Amt bloß durch die staatliche, nicht auch zugleich durch göttliche Anordnung verliehen worden wäre." Lücke: „Indem Jesus die Gewalt des Pilatus, der er sich unterworfen sieht, unter die höhere Macht Gottes stellt, demüthigt er den stolzen Römer, ohne Unnöthiges und Unrechtes zu sagen". Aehnlich die anderen Ausleger. Ich bin weit entfernt, diesen Gedanken als einen der Stellung Jesu zu Pilatus unangemessenen oder seiner Person nicht vollkommen würdigen zu erklären, sondern achte die Meinung der Ausleger, die sich bei dieser Auffassung, als der unter Annahme des vierten hypothet. Falles mit dem inneren Zusammenhange einzig verträglichen, beruhigte. Gleichwohl bedürfen wir, abgesehen von dem Umstande, daß dann nach der obigen Darstellung die Restitution von εἶχες ἂν erforderlich wäre, dieser jedenfalls künstlichen und umständlichen Erklärungsweise nicht. Ja daß durch dieselbe noch keineswegs alle Schwierigkeiten beseitigt sind, kann man daraus ersehen, daß Alle, welche jener Erklärung beitreten, noch einen schweren Kampf mit dem unmittelbar darauf folgenden „διὰ τοῦτο" zu bestehen haben, welches sie, um es mit den Worten Jesu in Einklang zu bringen, auf vielfache, mehr oder weniger sprachwidrige Weise (Einige durch doch!) zu erklären gezwungen sind. Offenbar hatten es in dieser Beziehung diejenigen, welche ἄνωθεν bloß von der amtlichen Gewalt verstanden, bei weitem leichter.

Dieß der Stand der Kritik in Bezug auf unsere Stelle. Gehen wir nun zur Betrachtung des Sinnes der Worte Jesu über, der uns durch die andere handschriftliche Ueberlieferung (οὐκ ἔχεις — ἄνωθεν) dargeboten wird. Nicht die amtliche Gewalt des Pilatus über Leben und Tod (mithin auch über sein Leben) stellt Jesus in Abrede, wohl aber spricht er ihm mit diesen Worten die göttliche Befugniß, über sein Werk zu richten, ohne allen Rückhalt, unzweideutig und offen, geradezu ab. Das von ihm beobachtete vorangegangene, dem Pilatus so auffällige und leicht als Mißachtung seiner amtlichen Stellung zu deutende Stillschweigen auf seine Frage: πόθεν εἶ σύ; erforderte eine Erklärung. Mit Recht bemerkt Tholuck zu jener

Frage des Pilatus, daß sie sich nicht auf den irdischen Geburtsort beziehen könne, denn er wußte bereits, daß Jesus ein Galiläer sey. Die Frage hatte offenbar den Zweck, Jesum zu einer Erklärung darüber zu veranlassen, inwiefern er sich *υἱὸς θεοῦ* zu nennen für berechtigt halte (V. 7. *ὅτι υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησεν*). Auf diese Frage gab Jesus keine Antwort, denn „eine kurze Bejahung wäre für den polytheistischen Landpfleger unverständlich, ja mißverständlich, eine einfache Verneinung Unwahrheit gewesen" (Lücke). Aber die folgende Antwort Jesu auf die Vermahnung des Pilatus gibt uns den Grund seines Schweigens noch deutlicher: weil er ihm, dem römischen Landpfleger, unverholen das Recht absprach, über seine Sache, die nur einem göttlichen Richter unterworfen sey, kraft seines ihm verliehenen irdischen Amtes zu entscheiden. Er schwieg auf die erste Frage, weil er ihm die harte Antwort nicht sogleich geben konnte oder wollte, und gewiß auch aus dem oben von Lücke so treffend bezeichneten Grunde. Er gab die Antwort, als Pilatus weiter in ihn drang und ihm, zwar nicht ohne wohlmeinende Absicht, aber doch die drohenden Worte zurief: *οὐκ οἶδας, ὅτι ἐξουσίαν ἔχω ἀπολῦσαί σε καὶ ἐξουσίαν ἔχω σταυρῶσαί σε;* An die Erwähnung der *ἐξουσία* unmittelbar anknüpfend, spricht Jesus jene denkwürdigen Worte, indem er ihm darin zu verstehen gab, welche *ἐξουσία* in seinen Augen erforderlich sey, um über sein auf Erden vollbrachtes Werk zu richten, und zugleich damit nahe legte, daß er sein vorheriges Schweigen nicht etwa als Mißachtung seiner obrigkeitlichen Würde auszulegen hätte.

Die unmittelbar darauf folgenden Worte (*διὰ τοῦτο — ἔχει*) schließen sich an diesen Ausspruch nunmehr völlig zwanglos an, und man bedarf aller der mehr oder weniger gesuchten Wendungen, um den Uebergang zu rechtfertigen (s. oben), nicht mehr. Ihr Sinn ist in Bezug auf die Ankläger folgender: „Deßhalb haben diejenigen, die mich dir überantwortet haben (die Juden, *ὁ παραδοὺς* collectiv mit allen Auslegern zu fassen), größere Schuld als du, da sie wohl wissen, daß ich nichts verbrochen habe, was vor das Forum eines irdischen Richters gehörte, da sie nur darauf ausgehen, mich durch den Arm der staat-

lichen Gewalt zu vernichten, weil sie es auf anderem Wege nicht vermögen, da sie den römischen Landpfleger durch ihr Geschrei bestimmen wollten, in dem „υἱὸς θεοῦ", welches sich mit dem jüdischen Gesetze nicht vertrüge, ein todeswürdiges Verbrechen (V. 7. *κατὰ τὸν νόμον ὀφείλει ἀποθανεῖν*) zu erkennen." Wie erbärmlich erscheint das Benehmen der Ankläger gegen die wiederholten einfachen, schlichten Worte des Landpflegers: *ἐγὼ γὰρ οὐχ εὑρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν*! Mit welchem vollkommenen Rechte durfte Jesus sagen: *διὰ τοῦτο ὁ παραδούς μέ σοι μείζονα ἁμαρτίαν ἔχει*! Um wie viel mehr war er dem Pilatus, nachdem er jenen versöhnlichen Ausspruch gethan, diese begütigenden, milden Worte schuldig, als er (Jesus), von Pilatus gedrängt, endlich genöthigt war, den harten Ausspruch zu thun: *οὐκ ἔχεις — ἄνωθεν*! Demnach ist der Sinn der mit *διὰ τοῦτο* anhebenden Worte in Bezug auf Pilatus: „Wenn du jetzt den gegen mein Leben von den Juden eingeleiteten Proceß abermals und nunmehr, wie es scheint, alles Ernstes aufzunehmen gedenkst (V. 9. *Π. εἰσῆλθεν εἰς τὸ πραιτώριον πάλιν*), so thust du dieß aus Unkenntniß meiner nicht der Welt angehörenden Sache, in welcher du keine Gewalt über mich hast (*οὐκ ἔχεις κτλ.*), aus Furcht vor der tobenden Menge (V. 8. *ὅτε ἤκουσεν ὁ Π. τοῦτον τὸν λόγον, μᾶλλον ἐφοβήθη*) oder vor der Macht des argwöhnischen Tiberius (Lücke, S. 750.); daher ist deine Sünde eine geringere, als die meiner Ankläger, die mich im Bewußtseyn ihrer eigenen Schuld, Ohnmacht und rechtlosen Beginnens und trotz ihres besseren Erkennens deiner Macht überantworten."

Will man nun doch in Berücksichtigung der numerisch stärker bezeugten älteren Lesart bei derselben verbleiben, so glaube ich nunmehr mit Bestimmtheit die Forderung aussprechen zu dürfen, daß man dann wenigstens den Satz, wie oben bereits angedeutet, nicht als einen hypothetischen Fall der vierten, sondern als einen gewöhnlichen Bedingungssatz der ersten Art betrachte, in welchem, wie ja das häufig genug geschieht und den Sprachgesetzen vollkommen analog ist, beide Satzglieder in die Vergangenheit fallen, ohne einen hypothetischen Satz der vierten Art zu bilden (Röm. 5, 15.; Ap.-Gesch. 11, 17. u. s. w.; vgl. oben S. 489.).

Von einer rhetorischen Färbung des Satzes, die an den übrigen Stellen die Auslassung des ἂν bewirkte (man bemerke beiläufig, daß in allen Stellen der rhetorischen Art der Nachsatz die zweite Stelle einnahm), kann hier ohnehin nicht die Rede seyn, und somit würde sich selbst bei Annahme der älteren Lesart kein anderer Sinn ergeben als etwa folgender: „Du hattest, nämlich als du die Anklage gegen mich aufnahmst, mich nach meiner Herkunft fragtest und dadurch zu erkennen gabst, daß du dich in der That zum Richter über meine göttliche Sache berufen fühltest, keine Gewalt über mich, es sey denn, daß sie dir von Gott dazu verliehen war.“ Daß er ihm damit überhaupt und auch für die unmittelbare Gegenwart dieselbe Befugniß absprach, leuchtet ein, so daß der Sinn dadurch im Wesentlichen durchaus nicht afficirt erscheint. Jedoch in Betracht dessen, daß die Rücksicht auf die einfache Gegenwart hier bei weitem sinngemäßer und energischer ist, und daß die Lesart εἶχες viel leichter aus dem vorhandenen ἔχεις entstehen mußte (theils wegen der dann sich ergebenden Gleichheit der Tempora, theils wegen der frühzeitigen Annahme eines hier nicht stattfindenden Bedingungsverhältnisses), als umgekehrt aus εἶχες das Präsens gemacht worden wäre, so wie in Berücksichtigung der mindestens eben so alten Ueberlieferung halte ich das Präsens hier für die einzig echte und ursprüngliche Lesart.

Was nun schließlich den weiteren Verlauf des Processes betrifft, so kann ich kaum glauben, daß von dieser Seite her irgend ein erheblicher Einwand gegen die obige Darstellung der Sache sich machen läßt. Die letzten Worte Jesu, verbunden mit seiner ganzen Erscheinung den Juden gegenüber, brachten einen tiefen Eindruck auf den römischen Landpfleger hervor, so daß er, ergriffen, ja erschüttert von der Macht des Augenblicks und der stets siegenden Wahrheit, von diesem Momente an (ἐκ τούτου) nochmals den Angeklagten freizulassen suchte, vielleicht auch mit deßhalb, um sich selbst aus der ihm lästigen Affaire zu ziehen. Ich behaupte keineswegs, daß sich dieß Ergriffenseyn des Pilatus mit der früheren Auslegung der Worte Jesu nicht vertrüge; aber ich trage kein Bedenken, dasselbe, vielleicht ein noch größeres Maß von Wahrscheinlichkeit des Eindrucks auf den Landpfleger

auch für meine Darstellung in Anspruch zu nehmen. Denn es kommt hier viel auf die richtige Auffassung des Satzes: διὰ τοῦτο — ἔχει, an, die, wie ich glaube, im Obigen gegeben ist. Aber auch jene gewaltigen, nachdrucksvollen, im vollen Bewußtseyn seiner göttlichen Würde und Abkunft gesprochenen Worte Jesu selbst, sollten sie ihren Eindruck auf Pilatus verfehlt haben? Sollte das würdevolle Verhalten Jesu gegenüber dem ränkevollen Benehmen seiner Gegner während des ganzen Processes, von dem wir doch nur einen gedrängten Auszug vor uns haben, aber einen Auszug, der den Stempel der einfachen historischen Wahrheit an sich trägt, nicht in dem Vorsitzer des röm. Gerichts die Ueberzeugung von der Unschuld Jesu lebendig haben hervortreten lassen? Sollte die ganze Handlungsweise der Ankläger Jesu nicht auch in Pilatus ein ähnliches Gefühl erzeugt haben, wie jene dem Geiste der Unduldsamkeit und Verleumdung entsprossene Verfolgung des Apostels Paulus in dem weniger schwankenden, das Ungehörige der Anklage vor dem römischen Gericht von vornherein scharf erkennenden Proconsul Gallion, wenn er mit römischer Kraft und Bestimmtheit, noch ehe Paulus seinen Mund aufthat, die zänkischen Juden mit den denkwürdigen Worten anredete: *εἰ μὲν ἦν ἀδίκημά τι ἢ ῥαδιούργημα πονηρόν, ὦ Ἰουδαῖοι, κατὰ λόγον ἂν ἀνεσχόμην ὑμῶν· εἰ δὲ ζητήματά ἐστιν περὶ λόγου καὶ ὀνομάτων καὶ νόμου τοῦ καθ' ὑμᾶς, ὄψεσθε αὐτοί· κριτὴς ἐγὼ τούτων οὐ βούλομαι εἶναι*; und darauf jagte er sie von seinem Richterstuhl (*ἀπὸ τοῦ βήματος ἀπήλασεν*). Freilich, der römische Proconsul konnte dieß um so leichter, als „*οὐδὲν τούτων αὐτῷ ἔμελεν*". Anders Pilatus. Als die Juden den Erfolg wahrnahmen, welchen Jesu Worte auf das Gemüth des Landpflegers machten, da schrieen sie und sprachen: *ἐὰν τοῦτον ἀπολύσῃς, οὐκ εἶ φίλος τοῦ Καίσαρος· πᾶς ὁ βασιλέα ἑαυτὸν ποιῶν ἀντιλέγει τῷ Καίσαρι.* Der „schwankende, halb gerechte und jetzt feige Mann" konnte länger nicht dem Andringen der tobenden Menge widerstehen, welche, die Wankelmüthigkeit und Furchtsamkeit des römischen Beamten schlau benutzend, die Anklage schnell auf das politische Gebiet hinüberspielte. Der schwache Mann gab nach, obwohl

die Unwilligkeit, mit der er sich dem Willen der Menge beugte, noch ziemlich deutlich am Schlusse der Erzählung hervorleuchtet, wenn er den mit der Inschrift unzufriedenen Hohenpriestern die abweisenden Worte zuwarf: ὃ γέγραφα, γέγραφα.

Dieß ist nach meiner Ueberzeugung der innere Zusammenhang des vom Evangelisten treu und ergreifend dargestellten Sachverhaltes, wie ich ihn gegeben habe, nicht durch Conjecturen den überlieferten Text entstellend, sondern gestützt auf die Lesart namhafter und ehrwürdiger Handschriften und nach sorgfältigster Erwägung des grammatischen Sprachgebrauches, insbesondere des neutestamentlichen. Allerdings steht der von mir vertheidigten Lesart das numerische Uebergewicht der anderen Handschriften entgegen. Soll aber bei Herstellung des ursprünglichen Textes der Grundsatz zur Geltung kommen, daß überall die Zahl oder das Gewicht der Handschriften allein entscheide, nun, so wäre die Arbeit etwa mit Ausnahme der Stellen, wo verschiedene Lesarten gleich bezeugt sind, bald abgethan, und man sollte dann lieber anfangen, die Fülle der vereinzelt oder in der Minorität überlieferten Lesarten, obwohl seit Jahrhunderten und noch in neuester Zeit durch die angestrengtesten und aufopferndsten Bemühungen gewissenhafter Gelehrten aufgesucht und gesammelt, als unnützen Ballast über Bord zu werfen. Wenn auch in Sachen der Kritik das Gewicht der Ueberlieferung stets die erste Grundlage aller Textesgestaltung bilden muß, so weiß doch Jeder, der sich mit kritischen Arbeiten beschäftigt, daß es unzählige Fälle gibt, wo aus verschiedenen mitwirkenden Ursachen, insbesondere wo die ungewöhnlichere Lesart in der Minorität sich befindet, die ursprüngliche von den (gelehrten und ungelehrten) Abschreibern schon frühzeitig zurückgedrängt, ja fast unterdrückt wurde. Ich nehme bei der Vertheidigung der in Rede stehenden Lesart keine andere Freiheit in Anspruch, als diejenige, welche einer der bedeutendsten Kenner und Verehrer der alten neutestamentlichen Handschriften mit vollem Rechte auf die johanneische Stelle des vorigen Abschnittes angewandt hat. Durch meine Darstellung jedoch glaube ich erwiesen zu haben, daß an jener Stelle eine Aenderung des Textes gegen die Handschriften glück-

licherweise nicht nöthig war. Denn wie die falsche Anwendung eines sehr bekannten grammatischen Schema's, verbunden mit der scheinbaren Gefügigkeit des Sinnes, schon frühzeitig die Verderbung der johanneischen Stelle dieses Abschnittes zur Folge hatte, so war es die Verkennung eines in der Sprache selten zur Anwendung gekommenen ähnlichen Satzverhältnisses, welche die gleichfalls schon im Alterthum angefochtene und verkannte, aber zufällig nicht unterdrückte, sondern stark beglaubigte Lesart der anderen johanneischen Stelle heute mit demselben Schicksal bedrohte.

III.

Mark. 14, 41. 42. *καὶ ἔρχεται τὸ τρίτον καὶ λέγει αὐτοῖς· Καθεύδετε λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε. ἀπέχει* [1]). *ἦλθεν ἡ ὥρα· ἰδοὺ παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἁμαρτωλῶν. ἐγείρεσθε, ἄγωμεν· ἰδοὺ ὁ παραδιδούς με ἤγγικεν.*

[1]) *ἀπέχει τὸ τέλος καὶ ἡ ὥρα* D.

1 Petr. 2, 6. *διότι περιέχει ἡ γραφή* [1])· *Ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιὼν λίθον ἀκρογωνιαῖον* — . Lachm.

[1]) *ἐν γραφῇ* Tdf. *ἐν τῇ γραφῇ* Grsb.

Die erste der obigen Stellen gehört, besonders was die Bedeutung des Wortes *ἀπέχει* betrifft, zu denen, welche die verschiedensten Auslegungen erfahren haben. Bei der Abgerissenheit der Sätze, der offenbar elliptischen oder wenigstens auf ein Minimum von Worten zusammengezogenen und zusammengepreßten Ausdrucksweise der Gedanken, bei dem Mangel einer authentischen Interpretation des Wortes und den verschiedenen Meinungen selbst alter Ausleger ist es begreiflich, daß jeder Erklärer die fehlenden und überleitenden Gedanken so gut als möglich supplirte und in das Wort *ἀπέχει* den Sinn, welcher ihm als der dem Sachverhältniß angemessenste erschien, hineinlegte und dazu um so mehr sich veranlaßt sah, als ihm in der That von Seiten des Sprachgebrauchs so gut wie gar keine Hülfe zu Theil wurde. Daher verschmähte man es nicht, anstatt wie gewöhnlich aus dem Sprachgebrauche des Wortes auf den Sinn, den es in

der Stelle haben könnte, zu schließen, den jedenfalls precären und unsicheren Weg einzuschlagen, aus der sinngemäß interpretirten Stelle die Bedeutung des Wortes, die es hier (und anderwärts) haben soll, abzuleiten. Obwohl bereits Fritzsche in seinem Commentar die Stelle einer ausführlichen und gründlichen Untersuchung unterworfen und die Erklärung des Wortes möglichst von der sprachlich-kritischen Seite her versucht hat, so möge hier doch noch Einiges über den Stand der Kritik in Bezug auf das Wort gesagt werden.

Was zunächst die Ueberlieferung betrifft, so kann sie bei dem äußerst geringen Schwanken der Zeugen nahezu eine feste genannt werden. Ueber die Existenz des Wortes selbst an dieser Stelle kann überhaupt kein Zweifel stattfinden (ἐπέχει in einer Minuskelhandschrift, die Auslassung des Wortes in der äthiop. Version können nicht in Betracht kommen); nur hat unter den Uncialcodd. der einzige Cantabr. a) und im Gefolge dessen (vielleicht auch umgekehrt) eine Anzahl sogen. italischer Versionen den Zusatz τὸ τέλος (consummatio, finis). Bei der Beschaffenheit dieses Codex, der bekanntlich durch seine vielen exegetischen Zusätze, seine erklärenden und umschreibenden Wendungen anstatt des gewöhnlichen und handschriftlich beglaubigten Textes sich auszeichnet, sind wir somit allein auf die Lesart hingewiesen, die von allen übrigen Zeugen fast einstimmig überliefert worden ist.

Der unpersönliche Ausdruck ἀπέχει ist bekanntlich ein ἅπαξ ῥηθέν des neuen Testaments. Ich übergehe, um nicht Abgethanes immer wieder von Neuem zu wiederholen, die vereinzelten, mehr oder weniger gewaltsamen oder sprachwidrigen Erklärungsversuche einzelner Ausleger, indem ich deßhalb auf die Commentare verweise, und wende mich sogleich zu der gewöhnlichen Interpretation des Wortes: es ist genug, sufficit. Diese gründet sich, genau genommen, lediglich auf die Uebertragung der Vulgata und anderer Versionen (auch die Version des cod. Cant. hat so, trotz des Zusatzes) und ist von den meisten älteren wie

a) Von Minuskeln nach Wetstein noch 13. 47. 54. 56. 61. 69.

neueren Commentatoren, obwohl nicht ohne erhebliche Varietät in der Bedeutung des sufficit für den Sinn dieser Stelle, acceptirt worden.

Betrachten wir zunächst, was sich aus dem Alterthum selbst für die Auffassung des Wortes ἀπέχει in dieser Bedeutung beibringen läßt. Fast alle Ausleger beziehen auf diese Stelle die hesychische Glosse: ἀπέχει ἀπόχρη ἐξαρκεῖ, und wenn de Wette diese Bedeutung dem späteren Sprachgebrauche überhaupt zuschreibt, so kann sich das nur auf eine Stelle einer pseudoanakreontischen Ode (15, 33. Mehlh., 28. Brck.): ἀπέχει· βλέπω γὰρ αὐτήν, und auf eine von Wetstein aus Cyrill (in Hagg. 2, 9.) angeführte beziehen; diese lautet: ἐμόν φησι τὸ ἀργύριον καὶ ἐμὸν τὸ χρυσίον. τοῦτ' ἔστιν, ἀπέχει, καὶ πεπλήρωμαι, καὶ δεδέημαι τῶν τοιούτων οὐδενός. Es folgt aber aus diesen beiden Stellen für einen vermeintlichen späteren Sprachgebrauch so wenig als aus jener Glosse des Hesychius etwas für die Bedeutung von ἀπέχει = ἀπόχρη.

Was zunächst die hesychische Glosse betrifft, so gehört sie, weil sie nicht nach dem Buchstaben eingereiht ist (ed. Alb. p. 497.), vielleicht zu den sogen. biblischen Glossen, welche schwerlich von Hesychius selber herrühren, sondern vermuthlich aus irgend einem biblischen Glossographen auf den Rand des Hesychius geschrieben worden und später durch den Schreiber des cod. Marcianus in den Text, und zwar häufig an eine falsche Stelle gekommen sind; s. Schow, praef. ad Hesych. p IX. Aber auch diese Vermuthung verliert bei genauerer Betrachtung der Glosse sehr an Haltbarkeit. Die Lesart ἀπέχει ist nämlich bloße Correctur von Musurus. Handschriftlich sind nur die Buchstaben ἀπ.χή oder ἀποχή überliefert, wodurch die Glosse wieder in die richtige alphabetische Ordnung kommt. Da nun gleich darauf wirklich die Glosse ἀπόχρη ἐξαρκεῖ im Text des Hesychius folgt, so ist es mehr als wahrscheinlich, daß obige Glosse aus dieser verdorben ist; wenigstens ist sie in der Gestalt, wie sie in dem cod. Marc. überliefert worden, für die Erklärung der Stelle des Markus völlig unbrauchbar.

Nicht mindere Schwierigkeiten erheben sich bei Betrachtung der anakreontischen Stelle, die den Gelehrten gleichfalls viel zu schaffen gemacht hat. Da die Bedeutung sufficit sich nirgendwoher aus dem classischen Sprachgebrauche beibringen ließ (wozu doch, wenn das Wort so gebraucht wurde, oft Veranlassung hätte gegeben seyn müssen), so nahm man hier zu Conjecturen seine Zuflucht. Einige lesen dafür ἄπεχε, Andere ἀπέχου. Aber diese Conjecturen befriedigen eben so wenig: ἄπεχε wäre gegen den Sprachgebrauch und ἀπέχου wenig sinnentsprechend. Noch viel weniger als auf die Stelle des Markus wäre es gerathen, jene verdächtige hesychische Glosse (abgesehen von der handschriftlichen Corruption) auf die anakreontische Stelle zu beziehen; denn in diesem Falle wäre sie sicherlich nach dem Buchstaben eingereiht gewesen. Indessen ist bei näherer Erwägung des Zusammenhanges doch keine Auslegung so dem Sinne entsprechend, als die durch sufficit. Nachdem nämlich der Verfasser der Ode, welcher einen Maler auffordert das Bild seiner Geliebten zu malen, ihm Vorschriften ertheilt hatte, wie er dabei bis ins Einzelnste hin zu Werke zu gehen hätte, um ein vollendetes Bild derselben zu geben, ruft er am Schlusse, die Gestalt schon im Geiste erschauend, aus: ἀπέχει· βλέπω γὰρ αὐτήν· τάχα, κηρέ, καὶ λαλήσεις. Aber auf einen Sprachgebrauch der Späteren, namentlich auf einen prosaischen Gebrauch des Wortes in diesem Sinne, läßt sich aus dieser einen poetischen Stelle noch lange nicht schließen, wenigstens nicht mit genügender Sicherheit. Wesentlich auf denselben Sinn führt die Auffassung von Grotius (ad Matth. 28, 45.) und Salmasius (de Hellenist. p. 141.), wenn sie es im Sinne von peractum est, τετέλεσται, nehmen.

Eben so wenig ist es erlaubt, aus der von Wetstein angezogenen Stelle aus Cyrill einen Schluß auf den gewöhnlichen Sprachgebrauch zu machen. Denn wenn auch wiederum, wie sich aus den allegirten Worten schon mit Sicherheit schließen läßt, der Sinn kaum eine andere Bedeutung zuläßt, als die von sufficit (vgl. Phil. 4, 18.), so liegt doch die Vermuthung sehr nahe, daß Cyrill das Wort bereits in dem Sinne gebraucht, wie es

nach der allgemeinen Annahme in der biblischen Stelle genommen wurde, so daß die Worte Cyrill's eben zu nichts Anderem als zur Bestätigung jener allgemeinen Annahme dienen können.

Indessen ist die Uebereinstimmung aller dieser alten Zeugen, so wie die feste Ueberlieferung durch die Handschriften bedeutend genug, um bei dem vielleicht zufälligen Mangel sonstiger Beweisstellen den Versuch zu machen, ob nicht die Bedeutung von sufficit sich anderweitig, und zwar aus der Natur des Wortes selbst, sprachlich ableiten läßt.

Die Bedeutung des Simplex ἔχω theilt sich, wie dieß bei so vielen Verbis nicht nur im Griechischen, sondern in allen Sprachen der Fall ist (s. Buttm. Gramm. §. 130. Anm. 2.), in eine transitive, habere, und in eine intransitive, se habere, auch bloß habere (z. B. bene habet, Cic., Liv., sic habet, Horat.). So sagen die Griechen ἔχει καλῶς, εὖ, κακῶς ἔχει, τὸ νῦν ἔχον u. s. f., welche Formeln auch im neuen Testament, besonders bei Markus, durchaus üblich, z. B. οἱ κακῶς ἔχοντες 1, 34., ἐσχάτως ἔχει 5, 23. (καλῶς ἕξουσιν 16, 18.), κομψότερον ἔσχεν, Joh. 4, 52. Vergl. ἐν γαστρὶ ἔχειν sc. υἱόν, Mark. 13, 17. u. s. w. Dasselbe findet ebenso häufig bei Compositis statt, mag man die intransitive Bedeutung nun durch Auslassung von ἑαυτὸν oder eines Substantivs (wie νοῦν ꝛc.) erklären; z. B. aus dem neuen Testament ἀπέχειν, entfernt seyn, ἐπέχειν, verweilen (Ap.-Gesch. 19, 22.; auch im geistigen Sinne das. 3, 5. 1 Tim. 4, 16.), προσέχειν, aufmerken, ὑπερέχειν, superesse, valere, ἐνέχειν, insidiari (Mark. 6, 19. u. s. w.; s. die Stellen bei Wahl). Von der intransitiven Bedeutung eines Verbi zum impersonellen Gebrauch desselben ist ein ganz gewöhnlicher Schritt, wie ja überhaupt alle Impersonalia nichts weiter sind, als intransitive oder intransitiv aufgefaßte Begriffe mit dunkel gelassenem Subject (vgl. im Latein.: hoc iuvat me, iuvat me, iuvat hoc fecisse), daher ja so viele unter der Rubrik der Impersonalia aufgeführte Verba noch lange daneben im persönlichen Sinne gebraucht wurden; s. die Lexika unter ἀπόχρη, πρέπει, im Latein unter miseret, poenitet u. s. w., und vergl. Buttm. Gramm. §. 129, 18. Daß ἔχειν nebst Compos. häufig genug in unper-

lichen Wendungen und nach Art der Impersonalia in der gan-
n Gräcität angewandt wurde, ist eine bekannte Thatsache; z. B.
ἀναγκαίως ἔχει μοι οὕτω ποιεῖν, ἀναγκαίως ἔχει ταῦτα διακα-
υθῆναι τῷ Διΐ, Herod., λόγον ἔχει, consentaneum est, παρέ-
ει μοι ὑμέων ἄρχειν Herod., und oft im Particip παρέχον,
παρασχόν, Thucyd., ganz wie ἐξὸν von ἔξεστιν, s. Gramm.
. 145. Anm. 10. Auch dieser Gebrauch läßt sich aus dem neuen
Testament mit Sicherheit nachweisen, und zwar außer unserer
Stelle noch an einer anderen, nämlich der zweiten oben über die-
em Abschnitte, aus dem ersten Briefe Petri.

Die Ueberlieferung an dieser Stelle ist getheilt zwischen der
persönlichen Fassung: διότι περιέχει ἡ γραφή (Lachm.), und
der unpersönlichen: ἐν τῇ γραφῇ (Grb.) oder ἐν γραφῇ (Tdf.).
Das Uebergewicht der Zeugen ist entschieden auf Seite der un-
persönlichen Fassung (nämlich mit Uebergehung der Minuskeln A.
B. G. J. die griechischen KB.; dagegen für die persönliche nur
C. und die Vulgata, welcher dann, wie gewöhnlich, die lat. KB.
folgen). Für die lachmann'sche Lesart spricht noch der Sprach-
gebrauch, und zwar besonders der spätere, z. B. des Josephus:
Antiq. 12, 4, 11. ἡ ἐπιστολὴ τοῦτον μὲν περιέχει τρόπον,
vergl. 13, 4, 9. 14, 10, 11., des Buchs der Makkabäer: 1 Makk.
15, 2. περιέχουσαι τὸν τρόπον τοῦτον; 2 Makk. 9, 18. 11, 16.
ἐπιστολὴν περιέχουσαν οὕτως. Aber nichtsdestoweniger kann
die Ueberlieferung der beiden Hauptcod. doch die echte Lesart
enthalten, da es viel wahrscheinlicher ist, daß die Lesart ἡ γρα-
φή, der die Vulgata folgte, eine schon früh dem Sprachgebrauch
zu Liebe geschehene Veränderung des Urtextes ist, als daß umge-
kehrt ἡ γραφὴ in das minder übliche ἐν τῇ γραφῇ wäre geän-
dert worden. Daher hat man bei der anerkannten Fähigkeit des
Verbi ἔχω und seiner Composita, im intransitiv-impersonellen
Sinne gebraucht zu werden, kein Recht, die weniger beglaubigte
Lesart vorzuziehen, selbst wenn wirklich kein anderes ähnliches
Beispiel sich fände. Aber auch ein solches läßt sich beibringen.
Derselbe Schriftsteller, dem obige Beispiele des persönlichen Ge-
brauchs entlehnt sind, Josephus, variirt im Ausdruck bei ähnli-
cher Gelegenheit, indem er nicht nur ganz nach der Regel sagt

(Antiq. 11, 4. extr.): ἡ μὲν ἐπιστολὴ ταῦτα περιεῖχε, sondern auch fast ganz entsprechend unserer Stelle (11, 4, 7.): βούλομαι γίνεσθαι πάντα, καθὼς ἐν αὐτῇ περιέχει (Bekker ändert ohne allen Grund ἐν αὐτῇ περιέχει); um wie viel mehr muß es also gestattet seyn, anzunehmen, daß auch der Verfasser unseres Briefes auf ähnliche Weise sich habe ausdrücken können.

Kehren wir nun zu der Stelle des Markus zurück, so kann die Möglichkeit eines unpersönlichen Gebrauchs des Wortes ἀπέχει nicht mehr in Frage gestellt seyn, wenn auch nicht zu leugnen ist, daß der Gebrauch ein eben so seltener war, als der ähnliche von περιέχει. Es muß der Sprache und jedem Schriftsteller unverwehrt seyn, das, was anderwärts häufig geschah und zum Sprachgebrauch sich gestaltete, wie beispielsweise die impersonelle Bedeutung von παρέχει, in anderen Wörtern, insbesondere äußerlich so nahe verwandten wie ἀπέχει und περιέχει, analog nachzubilden.

Ist es nun endlich ferner noch möglich, die in einem so particulären Falle, wie bei unserem ἀπέχει, dem Sinne nach sich ergebende Bedeutung sprachgemäß und analog aus dem Begriff des Compositi abzuleiten, so fehlt selbst bei der geringen Anzahl anderer Belegstellen doch kaum mehr etwas zur wissenschaftlichen Begründung und Rechtfertigung derselben. Um diese Analogie festzustellen, mache man sich den Vorgang an anderen feststehenden Beispielen deutlich. Παρέχειν heißt als transitiver Begriff: darbieten, als intransitiver: sich darbieten, oder impersonell: es bietet sich dar, es steht frei, licet; περιέχειν transit. umfassen, impers. περιέχει ἐν γραφῇ, es ist umfaßt, d. h. es steht geschrieben, in der Schrift. Um denselben Vorgang an unserem Verbo wahrzunehmen, darf man also nicht, wie gewöhnlich geschieht (und dieß mag der richtigen Erklärung des Wortes am meisten geschadet haben), von der schon abgeleiteten intransitiven Bedeutung des Verbi ἀπέχειν, insofern es entfernt seyn heißt, ausgehen, sondern von der eigentlich oder ursprünglich transitiven, in welcher gerade im neuen Testament die unzweideutigsten Beispiele noch vorhanden sind. Z. B. Matth. 6, 2. 5. 16. ἀπέχουσι τὸν μισθὸν αὐτῶν, Luther sprachgemäß: sie haben ihren Lohn

dahin. Luk. 6, 24. ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν, ihr habt euren Trost hinweg. Phil. 4, 18. ἀπέχω δὲ πάντα καὶ περισσεύω, πεπλήρωμαι δεξάμενος κτλ., ich habe genug und übergenug, ich habe vollauf ꝛc. Aus dieser ganz feststehenden Grundbedeutung des Verbi als Transitivs ergibt sich nun auf eine den obigen Beispielen ganz analoge Weise für das intransitiv-impersonelle ἀπέχει die Bedeutung gleichsam: es ist dahin, d. h. es ist erfüllt (es ist genug).

Wenn nun so auch der Bedeutung sufficit von sprachlicher Seite kein Hinderniß im Wege steht, so würde man doch das ganze Sachverhältniß wieder durchaus verwirren und in Frage stellen, wollte man annehmen, daß ἀπέχει etwa bei Späteren ganz im Sinne von ἀπόχρη (wie jene verdächtige hesychische Glosse es uns glauben machen will) und anstatt desselben wäre gebraucht worden. Vielmehr ist das gewöhnliche Wort für den Begriff sufficit, insbesondere wo eine Construction oder irgend ein Ergänzungsbegriff damit in Verbindung tritt, überall und auch bei Späteren ἀπόχρη. Nach dem, was bis jetzt vorliegt, scheint ἀπέχει nur in dieser seiner eigenthümlichen absoluten Weise gebraucht worden zu seyn, vielleicht auch nur vermöge einer freien, aber sprachgemäßen Licenz, die sich einzelne Schriftsteller nahmen.

Zum Schluß nun noch einige Worte über den Sinn, welchen das ἀπέχει oder das sufficit der Vulgata an unserer Stelle allein haben kann. Die erste Frage für die Auslegung, wenn sie ἀπέχει im Sinne von ἀπόχρη nahm, war natürlich: welches ist das im Sinne der Worte liegende Ergänzungsprädicat dazu? Sonderbarerweise sind die Ausleger hier gerade zwischen den beiden gegentheiligen Begriffen des Schlafens (Meyer, Ewald, Bengel u. A.) und des Wachens (Hammond, Fritzsche) getheilt; de Wette hilft sich mit einem „entweder — oder", gibt aber schließlich der ersteren Fassung den Vorzug. Woher dieser Zwiespalt? Nach meiner Ueberzeugung lediglich aus dem Umstande, daß man zweierlei nicht genugsam beachtete, nämlich 1) die auffällige Abgerissenheit und völlig asyndetische Nebeneinanderstellung der Sätze, und 2) daß ἀπέχει kei-

neswegs anstatt des sonst üblichen ἀπόχρη steht und, so oft es vorkommt, immer in völlig absoluter Stellung erscheint. Prüfen wir nun die Stelle im Ganzen, so wie die beiden Hauptmeinungen im Einzelnen näher.

I. Ein bedeutendes Hinderniß für das Bestreben die Sätze zu einer fortlaufenden natürlichen Gedankenverbindung zu vereinigen, bilden hier sowohl wie in der Parallelstelle des Matthäus die beiden so kurz auf einander folgenden, aber direct sich widersprechenden auffordernden Sätze: καθεύδετε λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε, und darauf: ἐγείρεσθε, ἄγωμεν. Um den Widerspruch zu heben, nahm man an: 1) daß Jesus mit dem Worte ἀπέχει die eben gegebene Aufforderung oder Gewährung des Schlafes plötzlich wieder aufhebt, so daß mit ἀπέχει ein neuer Moment anhebt (de Wette), oder denkt sich gar die Aufforderung mit einer gewissen Ironie verbunden (Meyer). Im ersten Falle ist der Mangel einer dann fast unentbehrlichen adversativen Partikel gar zu empfindlich; gegen das Zweite sträubt sich, wie Winer (5. Aufl. S. 361.) zu Matthäus richtig bemerkt, das Gefühl, welches mit der augenblicklichen Stimmung Jesu nur ungern eine, wenn auch nur leise, Ironie in Verbindung bringen wird. Oder 2) man legte in ἀπέχει die Begründung der vorhergehenden Aufforderung, also daß der vervollständigte Gedanke wäre: „schlafet nun ferner, denn es ist nun genug des Wachens", und der neue Moment genau genommen mit den Worten ἦλθεν ἡ ὥρα eingeleitet würde (Fritzsche). Diese Darstellung hat zwar für sich das Zeugniß des cod. Vatic. in der Darstellung bei Matthäus, der nach der gegebenen Aufforderung das Folgende durch γὰρ verknüpft: ἰδοὺ γὰρ ἤγγικεν ἡ ὥρα, aber doch sehr erhebliche Momente gegen sich, nämlich 1) abermals den gänzlichen Mangel der überleitenden Causal-Partikel, wobei wohl zu beachten, daß Matthäus das Wort ἀπέχει gar nicht hat, mithin das Vorhandenseyn des γὰρ im Vatic. anders zu deuten ist, als es hier der Fall seyn würde; 2) den noch viel fühlbareren Mangel des gegentheiligen Begriffs des Wachens, der doch kaum aus dem Vorhergehenden und dem Zusammenhange sich ohne alle Andeutung ergibt; 3) daß die folgende plötzliche Aufforderung zum

Erwachen, so wie der ganze Uebergang mit den Worten ἥκει ἡ ὥρα noch immer sonderbar absticht gegen die vorangegangenen Worte.

Wenn nun aus dem bisher Gesagten so viel wenigstens mit Evidenz hervorgeht, daß es ungemein schwierig ist, bei der Abgerissenheit der Sätze einen einheitlichen Gedanken ohne schroffe Uebergänge in die Stelle hineinzulegen, und da man mit Fug und Recht von dem Evangelisten, der doch sonst die überleitenden Partikeln nicht verschmäht, erwarten kann, daß er sich, wenn irgendwo, an dieser Stelle gewiß des für das Verständniß so nothwendigen Hülfsmittels der Sprache würde bedient haben: so wird man immer mehr in der Annahme bestärkt, daß, wie schon durch das Asyndeton einerseits und durch die gegentheilige Aufforderung andererseits klar genug angedeutet wird, ein etwas größerer Ab- oder Einschnitt in die Rede Jesu, wie sie beide Evangelisten ziemlich übereinstimmend überliefert haben, irgendwo muß gemacht werden. Aber wo ist derselbe zu statuiren?

II. Das zweite Haupthinderniß eines richtigen Verständnisses war die irrige Vorstellung, die sich an die Bedeutung und den vermeintlichen Sprachgebrauch des ἀπέχει knüpfte, indem man es mit ἀποχὴ identificirte. Wenn es nun nach den vorliegenden Zeugnissen erwiesene Thatsache ist, daß ἀπέχει im Griechischen nur absolut und nie wie ἀποχὴ in Verbindung mit einem Ergänzungsbegriff gebraucht worden ist; wenn diese Thatsache ihre unwillkürliche Bestätigung durch die Beobachtung erhält, wie in der That die oben aufgeführten ganz verschiedenen Ergänzungsversuche beide an den erheblichsten sowohl sprachlichen als den Sinn betreffenden Mängeln leiden: so ist es nunmehr unsere Aufgabe, zu untersuchen, ob nicht wenigstens die auffallendsten der oben gerügten Mängel sich dadurch beseitigen lassen, daß man von vorn herein die Aufsuchung jedes näheren, aus dem Vorhergehenden zu entnehmenden Ergänzungsbegriffes aufgibt. Schon dadurch allein wird man genöthigt (und durch das Asyndeton wahrlich nicht behindert), den oben als wahrscheinlich bezeichneten größeren Einschnitt unmittelbar vor ἀπέχει zu setzen. Die Bedeutung sufficit, es ist

genug, ist bei ἀπέχει erst die abgeleitete, einem fremden Idiom angepaßte. Die eigentliche, ursprüngliche wird viel besser durch Wendungen gegeben, wie: es ist erfüllt (πεπλήρωται, s. oben S. 511. und vergl. 2 Kor. 7, 4.; Phil. 4, 18.), es ist vollbracht (wie das eben so absolut stehende τετέλεσται, Joh. 19, 30.), es ist die Zeit der Erfüllung, das Ende gekommen, adest finis, adest consummatio (verss. ltt. und vergl. Mark. 1, 15. Luk. 21, 24. u. a.), so daß also die folgenden Worte ἦλθεν ἡ ὥρα in der That eine schon vom Schriftsteller selbst hinzugefügte (und kann es eine authentischere geben?), das Verständniß erleichternde und bei der gedrängten Kürze der Darstellung höchst willkommene Interpretation des seltenen Ausdrucks ἀπέχει enthalten. Mit den Worten καθεύδετε λοιπὸν καὶ ἀναπ. endet die zuletzt von Markus im Vergleich zu Matthäus etwas zusammengedrängte Erzählung des Vorganges in Gethsemane, so daß also mit ἀπέχει (und insofern leitete die meisten Ausleger ein vollkommen richtiges Gefühl) der neue Moment, wenigstens ein neuer Abschnitt in der Rede Jesu beginnt, der ganz wohl eine Pause nach dem Vorhergehenden gestattet und schließlich zur folgenden Erzählung, dem Verrath des Judas, auf eine lebendige und fast dramatische Weise überleitet. Die einzige dem Sachverhältniß und den direct gesprochenen Worten angemessene Uebergangspartikel wäre nach biblischem Sprachgebrauche das auf die plötzlich herannahende Gefahr lebendig hinweisende und lebhaft zurufende ἰδοὺ gewesen; und es ist wahrlich wohl kein Zufall oder ein unserer Erklärung ungünstiger Umstand, daß Matthäus genau an dieser Stelle, unmittelbar nach den Worten καθεύδετε κτλ., wirklich mit dieser Interjection also fortfährt: ἰδού, ἤγγικεν ἡ ὥρα [a]). Dafür hat aber Markus die ermunternde Interjection gleich nach ἦλθεν ἡ ὥρα, wo sie Matthäus nicht hat (der vielmehr mit dem bedeutend matteren καὶ fortfährt), und nach der zweiten Aufforderung zum Wachen haben beide Evan=

a) Es erscheint mithin der Zusatz des Vat. γὰρ nach ἰδοὺ als ein der Stelle untergelegtes falsches Interpretament und die recipirte Lesart als die allein richtige.

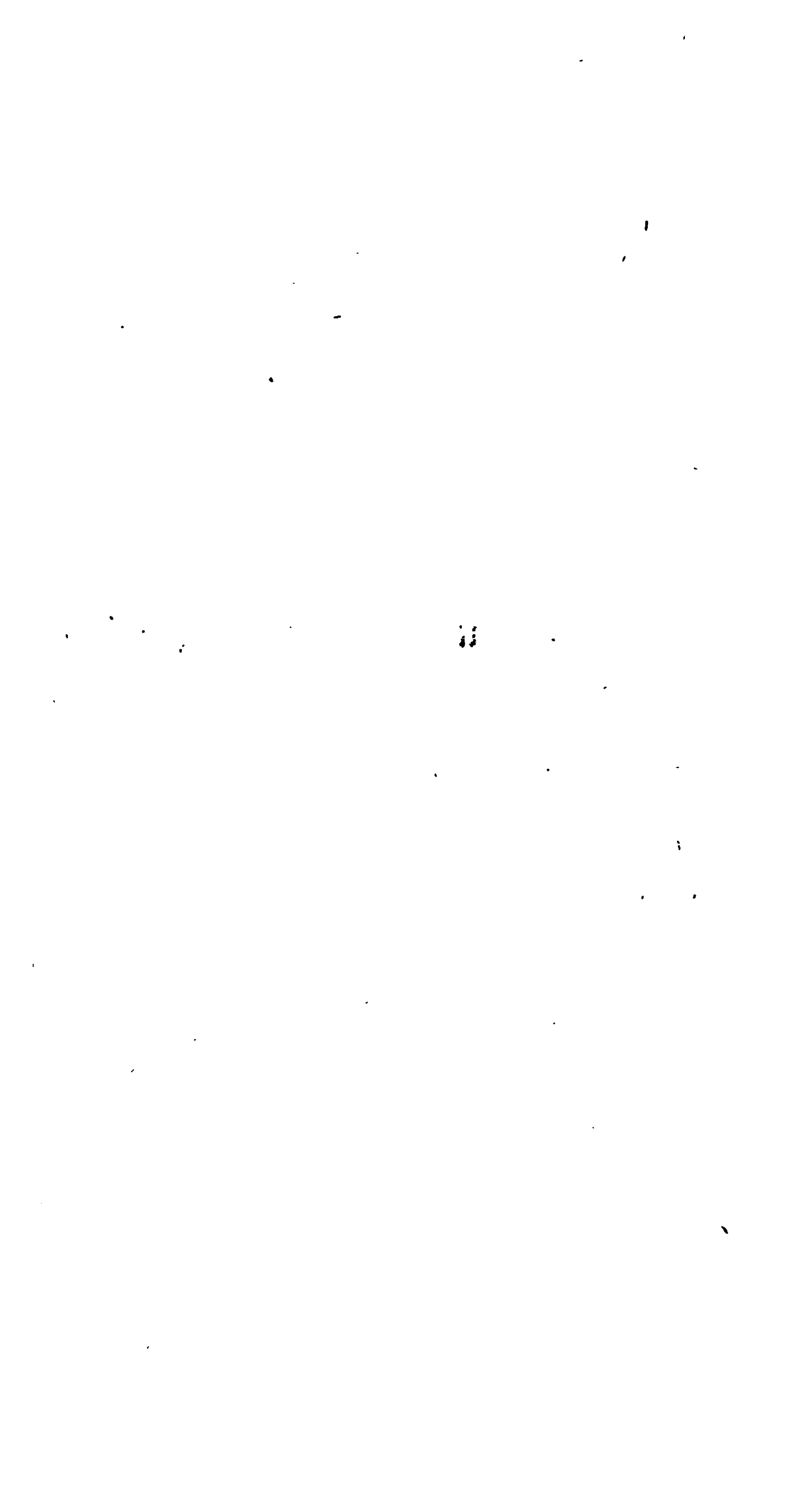
gelisten die Interjection noch einmal. Aber Markus bedurfte zu Anfang keiner Interjection, weil sie gewissermaßen durch das asyndetische ἀπέχει hinlänglich ersetzt wurde, und ohne Zweifel auch deßhalb, weil er Jesum die Worte: ἀπέχει· ἦλθεν ἡ ὥρα, noch mehr für sich sprechen und die Aufforderung erst nachher eintreten läßt, auch ein dreimaliges ἰδοὺ störend oder überflüssig gewesen wäre. Der Widerspruch aber zwischen den beiden gegentheiligen Aufforderungen erscheint nun vollkommen gelöst, da die neue, von Jesus selbst angekündigte Begebenheit eine neue Aufforderung, aber eine ganz unähnliche, erfordert.

Obwohl nun mit den Worten ἀπέχει κτλ. in der Rede Jesu eine gewisse Pause anzunehmen ist, so darf dieß doch nicht auf eine so gewaltsame Weise geschehen, daß die Rede Jesu in zwei ganz verschiedene, von einander völlig unabhängige und in keinem innerlichen Zusammenhange stehende Stücke zerfiele. Denn beide Evangelisten geben die Rede Jesu in einem Fluß. Es ist vielmehr nur die Beziehung auf die Thatsachen, die mit dem Worte ἀπέχει nach verschiedenen Seiten auseinandergeht; das Frühere schließt sich an den Vorgang in Gethsemane, von ἀπέχει an alles Folgende an den Verrath des Judas. Aber die Worte selbst, die Gedanken Jesu, können deßhalb wohl noch, und müssen es im Grunde, in einem weniger schroffen, durch sinngemäße Zwischengedanken zu vermittelnden Zusammenhange stehen, um so mehr, als die Rede nur im gedrängtesten Auszuge wiedergegeben zu seyn scheint. Ich ergänze, da auch die letzten Worte des Vorganges in Gethsemane noch einer Erklärung bedürftig sind, etwa so:

Nachdem Jesus die Jünger zweimal vergeblich zum Wachen ermahnt hatte, läßt er von einer wiederholten Aufforderung zum Wachen ab, nicht etwa sie zum Schlafe auffordernd oder einladend, sondern sie demselben überlassend und nicht weiter hemmend. Ist er doch überhaupt jetzt, da er sich durch dreimaliges Gebet gestärkt fühlt, ihres Wachens nicht mehr bedürftig. „So schlafet denn immerhin und ruhet (permissiver Imperativ); es bedarf ohnehin eures Wachens nicht mehr: die Zeit ist schon erfüllet, die Stunde ist bereits da; ihr könnt es nicht mehr ändern, siehe, der Verräther naht. Nun aber erwachet, seht und

überzeugt euch selbst von der herannahenden Gefahr, in die euer Herr und Meister mit durch eure oder während eurer Sorglosigkeit gerathen." Obwohl das τὸ τέλος des cod. D. augenscheinlich ein der Erklärung zu Liebe gemachter Zusatz ist, so sehen wir doch theils hieraus, theils aus der Version: adest consummatio, und noch deutlicher aus der Wendung: consummatus est finis, advenit hora, daß man bereits im Alterthum wenigstens die Bedeutung des ἀπέχει, worauf hier Alles ankommt, in dem Sinne aufgefaßt hat, wie oben entwickelt worden ist, so wie daß von allen neueren Auslegungen die des Grotius und Salmasius (S. 507.) der unserigen, nach meiner festen Ueberzeugung einzig richtigen und sprachgemäßen, am nächsten gekommen.

Gedanken und Bemerkungen.



1.

An die Redaction der Studien und Kritiken über eine moskauer Handschrift.

Von

Edward von Muralt,

D. theol.

Da Herr D. Hollenberg die Textkritik der Kirchengeschichte des Eusebius neuerdings in Ihrer Zeitschrift angeregt hat, so wird es Ihren Lesern vielleicht nicht unerwünscht seyn, wenn ich Ihnen die Lesarten einer moskauer Handschrift der dortigen Synodalbibliothek mittheile. Matthei hat sie unter Nr. 51. beschrieben, und zwar als dem zwölften Jahrhundert angehörend; indeß dürften einige paläographische Eigenthümlichkeiten sie etwas älter erscheinen lassen, wie z. B. der zur Rechten umgebogene Schweif des ϱ mir nach dem zehnten Jahrhundert nicht mehr vorgekommen ist. Die Handschrift ist auf Pergament sehr sorgfältig und schön geschrieben und bietet auch manche bemerkenswerthe Lesarten, wie denn Matthei dafür hielt, sie wäre wohl werth, verglichen zu werden. Wir haben die vier ersten Capitel mit der mainzer Ausgabe vom Jahre 1672 verglichen und in diesen, so wie in den für die Kritik des neuen Testamentes wichtigen Abschnitten 2, 15. 3, 24. 39. folgende Abweichungen bemerkt.

I. c. 1. p. 1. der cambr. Ausgabe v. 1720, 12. *τὴν* $\overline{Xυ}$ statt *τὴν τοῦ* $\overline{Xυ}$ — 13. *προσέπι*, wie in der venetian. Handschrift, — p. 21. *ἕνεκε* fehlt, wie in Med. Maz. Savil. u. Tuk. Da man die Einschiebung sich leicht erklären kann, weil die Abhängigkeit des Ge=

nitivs ἐπιβουλῆς von παραυτίκα nicht Jedem einleuchtete, nicht aber die Weglassung, so müssen die obigen Manuscripte mit dem moskauer als die besseren anerkannt werden. — 2. ὁποῖα καὶ καθ' οἵους χρόνους statt οὓς der vier genannten Codices — 4. τὸν — ἀγῶνα. 10. Ἀλλὰ μοίγε συγνώμην εὐγνωμονῶν wie Ven. — 12. μείζονα wie Med. Maz. Tuk. Ven. — 13. ὑποσχεῖν — 24. σκοπῆς wie Ven. — p. 3, 2., ὑπόθεσιν λυσιτελεῖν wie Ven. — 8. τῶν δ' οὖν wie Ven. — 10. διαπρεπούσας ἔτι — 14. τὴν σπουδὴν — 15. φιλοτίμως wie Ven. — 21. κατὰ τὸν Χριστὸν wie Ven. ohne σωτῆρα. — cap. 2. p. 4. Διττοῦ γὰρ — 3. τὸν ἡμῖν wie Ven., von ὁμοιοπαθῆ abhängig — 4. ἡμῶν αὐτῶν ἕνεκε — 5. ἡμῖν ἐντελῆς ohne ἐντεῦθεν wie Ven. ἐντ. ἡ. — 8. ἤδη fehlt wie Ven. — 11. οὐ fehlt durch ein Versehen des Abschreibers — 13. Γένους? — 17. ὅτι δὲ? — 23. πρὸ πάσης τῆς? — 24. πρῶτον καὶ weggelassen, da es neben μόνον überflüssig war, wie es auch im codex Regius fehlt und im Ven. — 27. μηνυτὴν statt ὑπουργὸν — 5, 13. εἰσάγων τῶν ὅλων — 26. οἱ weggelassen — 33. αὐτός τε — 34. πνικῆς (πνευματικῆς) statt πρικῆς — 6, 15. σωτῆρα statt πρα — 17. θεῖον καὶ weggelassen — 21. μετὰ τοῦ θεοῦ, dagegen 23. εἶδον γὰρ θεὸν wie Ven. — 24. μου ἡ ψυχὴ wie Ven. — 26. ἐπειδὴ καὶ τούτων ὅτε wie Ven. — 30. Τοῦτον καὶ ὁ Μωϋσεώς? — 39. ἀναβλέψας τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ. — 7, 3. αὐτὸς εἴη — 9 ἐστιν. ἐγώ εἰμι — 11. σου, θεὸς — 8, 4. τοῦθ' — 9. τὴν Χῦ — 17. ἐκτὸς statt πλὴν — 19. οὔτε τέχνας — 21. ἀλλ' οὐδὲ wie Ven. — 28. παρὰ τοῖς πᾶσι? — 30. ἐπὶ πᾶσι πολεμεῖν wie Ven. — 32. ἑαυτοῖς wie Reg., von ἄγουσι = ἐπάγουσι abhängig? — 33. αὐτοὺς weggelassen. — 9, 1. καὶ λοιμοῖς? — 4. δὴ καὶ πολὺς wie Ven. — 6. σχεδὸν ἁπάντων — 8. καὶ προαιώνιος τοῦ θεοῦ σοφία, αὐτὸς ὁ — 9. ὅτε statt τότε — 10. ὅτε δὲ καὶ — 16. ἐπὶ γῆς statt ἐπὶ τῇ wie Ven. — 18. ἔτι τε ταῖς wie Ven. — 19. διὰ προφήτου wie Ven. — 22. παρεδίδου μυσταγωγίας wie Ven. — 30. τοῖς πᾶσιν ἔθνεσι — 10, 13. θαυμάσια — 22. πῦρ καὶ οἱ? — 33. οὐδ' ἐφ' ἕτερον — 35. ἐνανθρώπησιν αὐτοῦ.

cap. 3. pag. 11, 1. καὶ δὴ τοῦ Χῦ wie Ven. — 7. χρησμῳδήσαντι statt χρησμῷ φήσαντι? — 18. [illegible] διαδοθὲν ὄνομα —

23. τῷ Ναυῆ wie Ven. statt τῷ Αὐσῆ — 12, 4. προανεφώνουν wie Regius u. Ven. — 17. δώσω σοι — 26. αὐτῶν προφητῶν? — 32. τοῦ μηδένα Schreibfehler — 13, 10. ἀνηγόρευται — 15. παραδιδοὺς — δι' ἀρωμάτων σκευαστόν, ἀλλὰ τὸ δὴ πνεύματι statt σωμάτων mit Tuk. u. Savil. — 19. αὐτοῦ Χυ ὠδέπως (eig. οὐδέπως) ἀναβοῶν — 22. ἀπέσταλκέ με κηρύξαι — 24. ὁ θεὸς εἰς? — 32. γεγονότα, statt des Infinitivs, von παρίστησι abhängig: „er stellt ihn als den Christ gewordenen dar". — 34. παρ' ὧν, Fehler statt παρ' ὃ — 14, 7. γεγεννημένον statt οὐσιωμένον, was dem kirchlichen Bekenntnisse näher war, als jenes, also eher hineingebracht seyn kann, als jenes — 10. χρίσεως statt δυνάμεως, wie Tuk., Savil. u. Maz. marg. — 11. εἰσέτι νῦν παρὰ πᾶσιν statt παρὰ τοῖς (Ven.) vor ἀνθρώποις — 20. τὴν σεβάσμιον wie Maz. Med. Tuk., ohne τε des Ven. — ἀπειληφότα statt εἰλ. Ven., ὑπειλ. die übrigen.

c. 4, 4. λόγους statt χρόνους? — σμηδὲν τοὺς λοιποὺς διαφέροντος ἀνθρώπους wie Ven. — ὑπονοήσειε, φέρε, βραχέα, ohne τις, Fehler — 10. ἐπιλαμψάσης ἔθνος οὐ μικρόν, οὐδ' ἀσθενές, οὐδ' ἐπὶ γωνίας που (Maz. u. Savil. ποι), wie Ven, ohne das störende νέον, was hier dem jüdischen Volke nicht vorgeworfen war, wohl aber die politische Geringfügigkeit. — 11. ανων für ἐθνῶν, durch ein Mißverständniß. — 15, 12. ὄνομα τὸ καινὸν — 29. ἐκείνους ἐπὶ δικαιοσύνῃ wie Ven. ἐξ αὐτοῦ Ἀβραάμ? — 33. τὸν χριστιανὸν ἄνδρα wie Ven. und alle anderen Handschriften statt τὸ χρ — 38. τοῦ σώματος. — 16, 11. ἀλλὰ πρό γε ταύτης wie Ven. — 34. τρόπος ἀναπέφηνε.

In dem Abschnitte 2, 15. über das Markus-Evangelium, S. 64, 16. παρακλήσεσί τε, die Bitte an Markus, die Predigt des Petrus niederzuschreiben, als parallel und nicht als Gegensatz zu dem sich nicht Genügenlassen an der bloß mündlichen Verkündigung derselben Predigt. — 19. καταλεῖψαι statt καταλείψοι — 21. τῆς λεγομένης τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου γραφῆς, die römischen Christen wurden Veranlasser der genannten Schrift, des Markus-Evangeliums, nicht aber des nach Markus genannten Evangeliums, wie die Lesart der übrigen Handschriften angibt.

III, 24. p. 116, 2. πρόδηλον statt δῆλον — 3. ἀκριβῶς von der Lebensascese der Apostel, wie Ven. statt ἄκρως — 7. πειθοῖ statt περινοίᾳ, wie Ven., aus 1 Kor. 11, 4. — 26. διατριβῶν statt μαθητῶν. „Matthäus und Johannes allein haben von den Lebensereignissen (διατριβαί) des Herrn uns Denkwürdigkeiten hinterlassen", da die übrigen Apostel, welche als Schriftsteller auftraten, uns Lehrschriften hinterließen (?). Indeß ist in diesem Falle das ἐξ zuviel. — 29. Ματθαῖός τε γὰρ, was zu dem δὲ bei ἤδη δὲ Μάρκου καὶ Λουκᾶ 3. 33. weniger paßt, als μὲν — 31. γραφὴν παραδοὺς τοῦ κατ' αὐτὸν εὐαγγελίου, die Schrift seines Evangeliums, wie oben 2, 15. die des Markus-Evangeliums. Aber die Vulgata γραφῇ — τὸ — εὐαγγέλιον schien zur folgenden Apposition τὸ λεῖπον τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ, „als Ersatz für seine Gegenwart", besser zu passen. — 117, 1. τοὺς γ' οὖν εὐαγγελιστὰς statt τοὺς γ' γοῦν εὐ. Ven. oder τοὺς ἄλλους γοῦν γ' εὐ., welches sich daraus erklären läßt, daß γ' mit οὖν zusammengeschrieben, ein Adjectiv zu εὐαγγελιστὰς erforderte, um sie vom Johannes zu unterscheiden. — ἐπὶ ταύτῃ τὸν 'Ιω.? — 14. πονηροῖς fehlt — 16. φασὶ, „man sagt", statt φησὶ, welches kein Subject hat; Ven. läßt es weg (?) — 21. ταύτην τὴν ἀρχὴν aus Joh. 2, 11. und τῶν σημείων statt τῶν παραδόξων — 25. δηλοῖ statt δηλοῦν? — βεβλημένος εἰς φυλακὴν statt Ven., der wie 3, 25. βεβλ. εἰς τὴν φυλ. hat. — 42. πρόσθεν statt ἔμπροσθεν — 118, 12. εἰς statt ἐφ' — 13. ὁμοίως statt ὅμως, da Eusebius eine abschließende Untersuchung, wie die über die Evangelien, auch für die Apokalypse verheißt — 15. ἐκδέξεται?

39. p. 136, 1. συντάξαι wie Maz. Med. Tuk. Nicephorus, statt συγκατατάξαι, welches dem recordantes exponere Rufin's entsprechen soll, vergl. 3. 21. κατατάσσει. — 4. δοκοῦσι statt διδάσκουσι, „die sich an die Wahrheit Haltenden, als wollte er sagen „die Orthodoxen", denen Papias im Gegensatze zu der Menge, der Majorität, allein folgen will, woraus zu folgen scheint, daß er kein so blinder Autoritätsmann war, wie man gewöhnlich glaubt, weil er sich nicht vor der Autorität der Menge beugte, sondern vor der Wahrheit, die er also selbst untersucht und als solche erkannt haben mußte. — 7. παραγινομένοις, den von der

Wahrheit selbst (Christus) Herkommenden (den unmittelbaren Jüngern), statt *παραγινομένας*, auf *ἐντολὰς* bezogen, welche Construction die leichtere ist. — 9. *ἡ Πέτρος*? — 33. *ὧν τὸ* (*τὸν*?) *μὲν αὐτῶν πολλάκις* — *αὐτῶν καὶ παραδόσεις* — 137, 16. *τῆς* $\overline{Xυ}$ *βασιλείας* — 22. *πλὴν τοῖς* — 23. *ἐκκλησιαστικῶν ἀνδρῶν* — 24. *γεγένηται*? — 26. *τῇ ἑαυτοῦ γραφῇ* — 40. *λογίων* statt *λόγων*, im Gegensatze zu Matthäus, von dem Papias sagt, er habe eine Sammlung von Aussprüchen des Herrn gemacht, so daß hier die Unvollständigkeit derselben, wie der Facta im Markus- oder Petrus-Evangelium entschuldigt werden soll. — 43. *ταῦτα μὲν ἱστόρηται τῷ Παπίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου* — 138, 2. *ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος*, wie Maz. Med. Tuk., Savil. u. Nicephorus. *ἐκέχρητο* statt *κέχρηται* — *καὶ ἀπὸ τῆς Πέτρου*. — Sollte der hier neben dem Apostel Johannes als Jünger des Herrn von Papias erwähnte Presbyter der Verfasser der vor der Zerstörung Jerusalems geschriebenen Apokalypse seyn, nach Lücke und Bleek, so könnte dieser so wenig als der um ein Menschenalter frühere Apostel unter dem Johannes verstanden werden, von welchem ein Palimpsest-Bruchstück des achten Jahrhunderts (auf der Bibliothek der Synodal-Typographie, Nr. 15.) folgendes von Matthei bei Beschreibung dieser Handschrift unter Nr. XXX. Uebersehene erzählt: Der heil. Johannes bewog das Haupt der marcionitischen Secte, von derselben abzustehen. Die Jünger dieses letzteren verleumdeten darauf den Heiligen, als habe er mit Hülfe Beelzebub's ihres Meisters Sinn umgewandelt. In dem Leben des Apostels von Prochoros ist davon keine Rede; vielleicht aber findet sich etwas in der Geschichte Johannes des Zebedäus von Eusebius von Cäsarea, in einer syrischen Uebersetzung aus dem nitritischen Kloster der heil. Jungfrau aus dem fünften Jahrhundert, Bl. 38—73. nach der Lehre des heil. Simon Petrus in der Stadt Rom, dem Kerygma Petri, Bl. 33—38., und der Lehre des Apostels Adai, Bl. 1—33. von der Geschichte der Auffindung des Kreuzes, Bl. 73—83., und dem Bekenntnisse des heil. Judas, Bl. 83—91. u. s. w. Zu dieser Erwerbung der k. Bibliothek in St. Petersburg gehört auch eine Uebersetzung der fünf ersten Bücher der Kirchengeschichte des Eusebius vom Jahre 461 nach Chr. S. Dorn's Notiz im

Bulletin der Akademie vom 14./26. October 1853, wo auch die Uebersetzung von 4, 1, 4, 21. mitgetheilt ist. Der Unterzeichnete fügt nur noch hinzu, daß er auf der moskauer Universitätsbibliothek mit der Apokalypse aus dem zehnten Jahrhundert ein zu Konstantinopel geschriebenes Apostolar vom Jahre 1072, die slawische Uebersetzung der Apokalypse vom Metropoliten S. Alexius aus dem vierzehnten Jahrhundert und die der Bibel vom Jahre 1499 (MS.) verglichen hat, wovon die Ergebnisse später erst mitgetheilt werden können.

2.

Kritisches zu 1 Petr. 3, 19.

Von

Bethe,

Superintendenten zu Ronnenberg bei Hannover.

Bekanntlich eine der schwierigsten Stellen im neuen Testamente. Dafür zeugen die vielfachen Versuche der Exegeten, ihr einen einfachen, lauteren Sinn zu geben, und die zahlreichen Deutungen der Dogmatiker, die Hadesfahrt Christi, die man in der Stelle zu finden glaubte, unter irgend einen religiösen Gesichtspunct zu stellen. Es kann hier nicht darum zu thun seyn, alle diese Versuche und Deutungen, oder nur die vorzüglicheren unter ihnen, aufzuzählen; wir müßten sonst bis auf Augustinus und die Väter vor und nach ihm, auf die Scholastiker und auf Luther mit Zwingli und Calvin und die späteren Dogmatiker, auf die Verfasser der Concordienformel u. s. w. zurückgehen und unter den Neueren Manche nennen, welche sich über die Hadesfahrt in geistreicher Auffassung aussprachen. Dabei kann es nur auffallend seyn, daß nicht Einer unter den Erklärern der Stelle ihren Text darauf angesehen hat, ob er nicht einer kritischen Hülfe bedürfe. Es will mir scheinen, als ob es sehr nahe läge, daß sie deren sehr nöthig hat. Daß man dieses übersah, mag seinen guten Grund darin haben, weil einmal in ihr die Hadesfahrt,

die durch keine andere Stelle des neuen Testaments angedeutet oder erwiesen wird, gefunden würde, auch die neueren Forschungen auf eine Variante nicht hinführten. Gleichwohl mag ich nicht zweifeln, daß die Construction, wie der Sinn der Stelle der Art ist, daß wohl ein Versuch gewagt werden kann, die Höcker der Construction zu ebenen und statt der Hadesfahrt ihr einen anderen Sinn zu geben.

Dazu Folgendes: πορευθεὶς, gewöhnlich de descensu verstanden, deutet doch nicht im mindesten auf einen solchen hin, wohl aber ist es gewöhnliches Complement bei ἐκήρυξε, wie sich aus Matth. 10, 7. 28, 19. ergibt, so daß es durchaus nicht besonders urgirt werden kann. — Die πνεύματα ἐν φυλακῇ hat man von den abgeschiedenen Geistern im Gefängniß und unter dem Gefängniß den Scheol ꝛc. verstanden. Ob aber πνεύματα gerade abgeschiedene Geister seyen und die φυλακὴ den Scheol bedeute, ist sehr fraglich. Die Heilsverkündigung konnte nicht anders als ἐν πνεύματι aufgenommen werden; warum könnten denn nicht πνεύματα Seelen überhaupt, Menschenseelen auf der Oberwelt seyn? Und welcher Ausdruck war nun für die Heilsverkündigung ansprechender, da die πνεύματα ἐν φυλακῇ waren? Nach dem Vorhergehenden erduldeten die Christen herbe Drangsale, sie waren von Verfolgern umstellt — ἐν φυλακῇ, ihr πνεῦμα oder ihre ψυχὴ war von Schmerz und Elend umfangen, aber allen Trauernden hat Christus Rettung und Trost gebracht, wie dahin Matth. 5, 3 ff. 10 f. und bestimmter noch Luk. 4, 18. weist. Darin eben bestand seine Botschaft, daß die Gefangenen erlöst würden. Doch fehlt bei ἐκήρυξε nicht das Object der Person, aber das Object der Sache. Da hat man denn geglaubt, es absolut nehmen zu dürfen, und es mit εὐηγγελίσθη nach 1 Petr. 4, 6. in Verbindung gesetzt. Ich bin aber der Ansicht, daß es nicht absolut stehe und mit εὐηγγελίσθη nicht in Verbindung gebracht werden dürfe. Ueberhaupt scheint die Stelle 4, 6. gar keinen Bezug auf 3, 19. zu haben. Ihr Sinn schon läßt dieses nicht zu; nur muß man die Todten nicht verstehen von den κάτω —, sondern von den ἄνω νεκροῖς. Nach Paulus sind ja todt im Leben, die sich der Sünde ergeben, Tod ist ihr Sold, und nach Luk. 15, 11 ff. war der ins wüste sündliche Leben ver-

sunkene Sohn todt — aber er wurde ἐν σαρκί, in seinem sündlichen Leben, gerichtet, in der Art, daß er in sich schlug, zum Vater zurückging, wieder lebendig wurde. — Die Stellung des ποτὲ bei ἀπειθήσασι erregt auch einigen Anstoß, und es will mir scheinen, als würde es besser bei ἐκήρυξε stehen. — Ποτὲ ὅτε, unstreitig eine in der Umgangssprache häufige Zusammenstellung, wie sie auch am Schlusse des nicänischen Bekenntnisses vorkommt, sollte es dabei nicht denkbar seyn, daß ein Abschreiber früh schon ποτὲ ὅτε schrieb für ποτὲ ὅτι? Das ὅτι oft genug in ὅτε verändert wurde, ist bekannt; daß aber hier ὅτι zu lesen sey, möchte schon durch ἐκήρυξε gefordert werden, und es wird damit auch der Sinn der Stelle diese Veränderung fordern.

Will man noch weiter gehen und auch das unbequeme ποτὲ ansprechen, so würde, wie ich glaube, ποτὲ sehr wohl in τὲ verändert werden können.

Demnach würde diese Stelle zu übersetzen seyn: in welchem Geiste er auch den Bedrängten und den Ungläubigen verkündigte, daß Gottes Langmuth einmal harrete, als die Arche gebaut wurde, in welcher nur acht Seelen gerettet wurden. — So ist diese Mittheilung als unmittelbare Fortsetzung von Vers 18. Trost für die Bedrückten — sie werden gerettet werden wie Noah mit den Seinen, die Ungläubigen aber, ihre Dränger, werden von der Zornfluth umkommen, denn es lebt eine Gerechtigkeit im Himmel; daher können sie auch unter den schwersten Leiden Muth behalten. Im Glauben an Christus, in der Nachfolge seines Beispiels, in der Erinnerung an sein Leiden, im Hinblick auf das glorreiche Ende seines Erdenlebens mögen sie nur, durch die Taufe zum reinen Gewissen verpflichtet, hinschauen auf den Anfänger und Vollender ihres Glaubens, und sie werden die Welt überwinden und sich der Seligkeit des ewigen Lebens werth machen.

3.

ersuch einer Erklärung der Parabel vom ungerechten Haushalter, Luk. 16, 1 ff.

Von

Hölbe,

Adjuncten und Oberpfarrer in Pößneck im Herzogthum Meiningen.

gl. theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1842, Heft 4., S. 1012 ff., Talmud, act. Demai, cap. 6., in Lightfoot's hor. Hebr. et talm. zu Luk. 16.)

Ich glaube, daß die Parabel vom ungerechten Hausver- lter nicht für sich dasteht, sondern das Glied eines größeren sammenhanges ist. Ich finde daher für nöthig, vorerst den Um- ig dieses größeren Abschnittes zu bestimmen, so weit dessen halt sich hierher bezieht, und eine Uebersetzung desselben zu ge- ı, insbesondere der Stelle, um deren Erklärung es sich handelt.

Der größere Abschnitt, welchem unsere Parabel angehört, be- nnt aber, wenn nicht schon bei Cap. 14., gewiß doch bei Cap. 15. d läuft bis Cap. 17, 10. und lautet also:

„Es traten aber eben zu ihm hinzu alle die Zöllner und die inder, ihn zu hören, und es hielten sich murmelnd darüber f die Pharisäer und Schriftlehrer, wobei sie sagten: der ge- ttet Sündern Zutritt und ißt mit ihnen! — Er sprach aber zu ıen dieses Gleichniß" u. s. w. (Es folgen nun die Parabeln m Schafe, vom Groschen, vom verlornen Sohne, und dann)t der Abschnitt weiter mit dem Folgenden:) „Er sprach aber ch zu seinen Jüngern: es war ein reicher Mensch, der einen irthschafter hielt. Und dieser wurde ihm verleumdet, wie wenn seine Vorräthe zerstreute. Er rief ihn daher und sagte ihm: e höre ich dieß von Dir! Lege Rechnung über Deine Wirth- aft ab, denn Du wirst die Wirthschaft nicht mehr führen können. sprach da bei sich der Wirthschafter: was werde ich thun, il mein Herr die Wirthschaft mir abnimmt? Graben vermag nicht, zu betteln, schäme ich mich! — Ich weiß, was ich thun rde, damit, falls ich aus der Wirthschaft entlassen werde, sie ch aufnehmen in ihre Häuser! — Wie er nun jeden der Schuldner

seines Herrn geladen hatte, sagte er zu dem ersten: wie viel schuldest Du meinem Herrn? Der sagte: hundert Baten Oels. Und er sprach zu ihm: nimm Deine Urkunde und niedersitzend schreibe schnell fünfzig. Darauf sagte er zu einem zweiten: Du aber, wie viel schuldest Du? Der sprach: hundert Koren Weizen. Und er sagte: nimm Deine Urkunde und schreibe achtzig. Und es lobte der Herr den Wirthschafter der Ungerechtigkeit: „er handle einsichtsvoll"; „die Kinder dieser Welt seyen einsichtsvoller, als die Kinder des Lichts, die dieses auf ihre Weise sind." Auch ich rathe euch: macht euch Freunde aus dem Mammon der Ungerechtigkeit, damit, falls ihr einmal verlassen steht, sie euch aufnehmen in die ewigen Gezelte. Der Gewissenhafte im Geringsten ist auch gewissenhaft in Vielem, und der im Geringsten Unrechtliche ist auch in Vielem unrechtlich. Wenn ihr nun in dem ungerechten Mammon nicht gewissenhaft geworden seyd, wer wird die Wahrheit euch vertrauen? Und wenn ihr in dem Fremden nicht gewissenhaft seyd, wer wird das Eure Euch geben. Kein Diener kann zwei Herren dienen, denn entweder wird er den einen hassen und den anderen lieben, oder dem einen ergeben seyn und den anderen gering achten. Nicht könnt ihr Gott dienen und dem Mammon. — Es hörten aber dieses Alles auch die Pharisäer, sie, die geldgierig waren, und rümpften die Nase über ihn. Und er sprach zu ihnen: Ihr seyd die, die sich selbst zu Tugendhaften machen in den Augen der Menschen. Gott jedoch kennt eure Herzen. Wisset, das unter den Menschen Hohe ist ein Ekel in Gottes Augen. Das Gesetz und die Propheten gelten bis auf Johannes; von da an wird die frohe Botschaft vom Gottesreiche verkündet, und Jeder wird gewaltig in dasselbe hineingedrängt. Leichter jedoch ist, daß Himmel und Erde vergehe, als daß nur ein einziges Häkchen des Gesetzes falle. Jeder, der sein Weib von sich abtrennt und eine Andere freit, ist Ehebrecher, und Jeder, der eine von einem Manne Entlassene freit, ist Ehebrecher" u. s. w. (Nun folgt das Gleichniß vom Reichen und vom Lazarus.)

Da sich meine Auslegung auf die Annahme des Zusammenhanges dieses ganzen Abschnittes stützt, wird es nöthig seyn, denselben genau nachzuweisen.

Es nahen sich also Jesu die sämmtlichen Zöllner des Ortes
ὄντες οἱ τελῶναι), Cap. 15, 1. Darüber machen die Phari-
gehässige Bemerkungen und geben zu erkennen, wie tief ver-
tlich es ihnen sey, mit solchen verächtlichen Menschen Gemein-
ift zu pflegen. Jesus fertigt sie mit mehreren Gleichnissen
ıp. 15, 3. 8. 11.) ab und erzählt zuletzt noch (16, 1.) eine
rabel, wobei er sich vorzüglich zu seinen Jüngern wendet.
rauf fährt die Erzählung fort (Cap. 16, 14.), es hätten die-
Alles auch die Pharisäer gehört und die Nase gerümpft.
lche Pharisäer? Schwerlich andere, als die, welche am An-
ge des Abschnittes (Cap. 15, 2.) ihn getadelt hatten. Dort
Anfange wird ausdrücklich durch das εἶπε δὲ πρὸς αὐτοὺς
παραβολὴν ταύτην (Cap. 15, 3.) ausgesagt, daß er die
rabeln den Pharisäern vorgetragen habe, und wenn auch
ere Parabel (Cap. 16, 1.) mit den Worten beginnt: ἔλεγε δὲ
πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, so heißt es doch hernach (16, 14.),
οἱ φαρισαῖοι, auch die Pharisäer, die vom Anfang an an-
senden Pharisäer, hätten das Alles gehört. Da die Pharisäer
Nase rümpfen, so bekommen sie zu hören (16, 15.): ὑμεῖς
ε οἱ δικαιοῦντες ἑαυτοὺς κτλ. Sie bekommen es zu hören
die, welche es im Anfang für verächtlich erklärten, mit ἁμαρ-
λοῖς und ἀδίκοις umzugehen. Im dünkelhaften Hochmuthe
icken sie sich im Anfange so aus, als seyen die τελῶναι, die
αρτωλοὶ ein βδέλυγμα, ein Ekel, mit denen Umgang zu pfle-
ı, gleichfalls verächtlich mache; am Schlusse nennt Jesus sie
bst ein βδέλυγμα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (16, 15.). Im Sinne
Pharisäer sind die Zöllner unter Anderm vorzüglich als Be-
iger, Räuber und Diebe verächtlich, und auch dieses gibt Ver-
lassung zu den bitteren Bemerkungen der Pharisäer am An-
ıge; am Ende müssen sie selbst, sie, die φιλάργυροι ὑπάρχον-
; (16, 14.), sich getroffen fühlen und rümpfen die Nase.

Es ist nicht zu bezweifeln, daß unsere Parabel nur ein Theil
s größeren Abschnittes ist. Findet aber dieser Zusammenhang
tt, so sind die hineingeflochtenen Parabeln im Sinne desselben
erklären.

Der Sinn überhaupt ist nun der: es nahen herzu die sämmt-
hen Zöllner, mit denen Jesus häufig umging und zu Tische saß.

Darüber machen die anwesenden Pharisäer bittere Bemerkungen. Nach der Denkweise der Pharisäer können aber solche Bemerkungen nicht auffallend seyn. In ihren Augen waren alle übrigen Menschen עַם־הָאָרֶץ, Erdvolk, Staubvolk, das ein Schemel sey zu ihren Füßen und nicht mehr werth, als der Staub unter ihren Füßen. Sie allein waren die Reinen, die Heiligen, die חֲסִידִים und צַדִּיקִים; alle Anderen sind ἄδικοι, unrein, von denen sie sagten: das עַם־הָאָרֶץ kann nicht heilig, חָסִיד, seyn. Was nicht Pharisäer und Pharisäerschüler war, war ihnen βδέλυγμα, ein Ekel, mit dem sie unmöglich Gemeinschaft haben = essen konnten. Es verunreinigte sie, wenn sie mit ihnen zusammenkamen. Daher drückten sie sich in Jerusalem an den Wänden hin, um von unheiliger Berührung frei zu bleiben, und spuckten an die Wände, damit ihr heiliger und reiner Speichel nicht unter die Füße des Staubvolkes getreten würde. Sie waren anders, als andere Menschen, und traten nicht in das Richthaus des Pilatus ein, um sich der Berührung mit den Unreinen nicht auszusetzen. Sie waren auch, da sie immer das Gesetz studirten, die σοφοί, nannten sich selbst unter einander fortwährend die Weisen, während alle Anderen die Rohen waren. War es nun ein Wunder, daß Menschen von so wahnsinnigem Hochmuthe nur mit Hohn auf Jesum herabsahen, wenn er sich sogar mit Zöllnern abgab? Waren diese meist auch Juden, so waren sie doch schon als Zöllner verhaßt. Sie waren diejenigen, welche für ihre Herren, die römischen Ritter, die vectigalia ex portu, ex scriptura, ex decumis zu erheben hatten. Von den Frachtzöllen, den Triftgeldern und den Feldzehnten hatten sie ihren bestimmten Antheil. Daher brauchten sie allerhand Kniffe, um die Zölle in ihrem und ihrer Herren Interesse zu erhöhen, galten deßhalb als Diebe und Räuber und standen in großer Verachtung, welche dadurch noch vermehrt ward, daß sie als Werkzeuge verhaßter Unterdrücker, der Römer, dastanden. Es gab aber unter ihnen auch viele rechtliche Menschen, wie z. B. Zachäus und nach dem Talmud der Rabbi Zeira.

Waren nun den Pharisäern schon alle Nichtpharisäer ein Ekel, so mußten es ja noch mehr die Zöllner und Sünder seyn, und wer mit ihnen umging und aß, der mußte ihnen gleichfalls

Ekel werden. Hieraus wird klar, welch eine Schwere von
rachtung und Geringschätzung in den Worten lag: οὗτος
χρτωλοὺς προσδέχεται καὶ συνεσθίει αὐτοῖς (15, 2.).
Was thut nun Jesus auf diese mit schwerem Hohne und tie-
Verachtung gesprochene Bemerkung? Läßt er sich etwa in
binische Disputationen mit den Pharisäern ein? Nein, er gibt
en in Gleichnißreden, in Bildern aus dem gewöhnlichen Leben,
einer Weise, durch welche es dem Menschenverstande zu schla-
ıd, zu einleuchtend wird, als daß sich noch ein Dispüt darüber
eben ließe, die Wahrheit; er gibt ihnen eine Antwort, welche
verblüfft, worauf sie keine Antwort weiter haben und nur die
se rümpfen, wie Menschen, welche sich getroffen fühlen und
e Verlegenheit hinter einem höhnischen Naserümpfen verstecken.
Und worin bestand diese Antwort? In zwei ganz schlichten
rabeln, in der vom Schafe und vom Groschen. Hierin legt
ihnen nahe, wie sie so ganz unähnlich seyen dem Gotte, dem
Frömmigkeit heuchelten. „Wenn auch noch so viele Menschen,
:e Menschen in der Welt wären, so halte aber doch Gott einen
sunkenen, verlorenen Menschen nicht so verächtlich, wie die Pha-
ier einen Zöllner, sondern treffe allerlei Anstalten, den Verlo-
en wieder zu gewinnen, und es sey Freude im Himmel, wenn
sich habe wieder gewinnen lassen, wie Jemand, der, wenn er
h hundert Schafe habe, doch einem verlorenen nachgehe und
freue, wenn er es wieder finde u. s. w. Verunreinige sich
n Gott nicht und halte sich nicht zu hoch, um sich mit einem
nen verlorenen Menschen abzugeben, so hätten das noch viel
niger die Pharisäer nöthig; suche der heilige Gott die Sünder,
müßten das doch auch die thun, die sich vorzugsweise die
חסִיד nennen."

„Wenn aber nun gar", gibt Jesus im Gleichnisse vom ver-
enen Sohne zu erkennen, „ein dem väterlichen Gotte entfrem-
ter Mensch zum Bewußtseyn gekommen sey und freiwillig zu
ott zurückkehre, dann nehme ihn der väterliche Gott mit desto
ößerer Freude wieder auf, wie ein Vater seinen undankbaren
ohn wieder aufnehme, bei seiner Rückkehr Feste veranstalte, es
viel kosten und nicht beirren lasse, wenn auch der Bruder
s Heimgekehrten griesgrämig darein sehe. So kehre sich Gott

auch nicht an die Pharisäer, wenn sie den Menschen das Himmelreich verschließen wollten und griesgrämig darüber wären, wenn ein Zöllner, der auch ein Bruder sey, aufgenommen werden solle, sobald er sich freiwillig zu Gott gewendet habe."

„Uebrigens endlich seyen die Zöllner auch häufig verleumdet. Diese Verleumdung, zu der die Pharisäer nicht wenig beitrügen und nach welcher sie vorzugsweise ἁμαρτωλοί, Räuber, Diebe, עַם־הָאָרֶץ, genannt würden, bringe diese armen Menschen in das größte Ungemach und verstoße sie in den Augen Vieler aus der menschlichen Gesellschaft. Indeß gewännen sie nicht selten theilnehmende Herzen, wenn sich unter Umständen herausstelle, wie sie nicht nur verleumdet seyen, sondern auch einer Handlungsweise huldigten, wornach sie viel einsichtsvoller, lebensweiser und edler erschienen, als ihre Verleumder, deren im Großen und im Kleinen zu Tage kommende Gewissenlosigkeit Grauen verursache, wenn man sich denken müsse, daß sie die Verwahrer der Wahrheit seyn sollten."

Dieses Letztere wird zwar zu den Jüngern und den übrigen Zuhörern Jesu, jedoch in einer Weise gesprochen, daß die Pharisäer sehr wohl verstehen konnten, es gelte ihnen, weßhalb sie auch die Nase rümpfen. Und damit sie in keiner Weise zweifelhaft seyn möchten, wird ihnen dasselbe noch einmal in dürrer Prosa gesagt (16, 15.).

Bevor ich nun aber zur Erklärung des Einzelnen fortschreite, ist es nothwendig, außer den bereits geschilderten pharisäischen und zöllnerischen Zuständen und dem Verhältniß zwischen beiden noch eine Bemerkung Lightfoot's (hor. Hebr. et talmud. zu Luk. 16. Tract. Demai c. 6.) festzuhalten, nämlich die: respicere videtur haec parabola morem istum in elocandis agris, de quo agitur Demai cap. VI., ubi supponitur agrum elocatum esse a domino alicui sub hac conditione, ut solvat agricola frugum vel partem dimidiam vel tertiam vel quartam, prout conventum inter eos fuerit de proportione aut quantitate. Sic etiam de oliveto iisdem conditionibus elocato. Et disputatur ibidem de solutione decimarum, quonam modo componenda inter possessorem et agricolam.

Hier sind also die Verhältnisse der οἰκονόμοι, agricolae, zu

Gutsherren deutlich angegeben. Sie waren demnach Theil-
hter, wie bei uns das Verhältniß des Halbpachtes vorkommt.
diesem Verhältnisse stand auch der Oekonom unserer Parabel
, 1 f.). Er hatte nach dem Pachtcontract von den sämmtlichen
eugnissen des Pachtgutes gewisse Theile abzugeben; die übri-
gehörten ihm selbst. So trug es ihm vom Oelbau, wegen
größeren Mühewaltung bei Gewinnung und Bereitung des
les, die Hälfte, vom Weizenbau aber nur ein Fünftel. Diese
rhältnisse aber waren den Juden so gewöhnlich, daß Jesus
den Umstehenden sogleich verstanden ward. Wenn der Jude
damaligen Zeit nur von einem οἰκονόμος hörte, so stand auch
Verhältniß des Theilpachtes vor seiner Vorstellung, und es
uchte daher in unserer Parabel nicht besonders gesagt zu wer-
, was sich für ihn von selbst verstand. Doch steht οἰκονόμος
weilen auch vom Hausverweser, Wirthschaftsaufseher, Verwal-
der die θεραπεία beaufsichtigt, wie z. B. Luk. 12, 42.

Ἄνθρωπός τις ἦν κτλ. Es war einmal ein reicher Mann,
Gutsbesitzer, der hatte einen Oekonomen, mit welchem er im
eilpachtverhältniß stand,

καὶ οὗτος διεβλήθη, dieser wurde ihm verleumdet. Διαβάλ-
ν, durchziehen, über der Leute Zungen springen lassen, meist
t dem übeln Nebengedanken der Verleumdung. So auch hier,
rauf das ὡς vor dem folgenden Particip διασκορπίζων hin-
itet.

Ὡς διασκορπίζων, als wenn er seine Güter, seine Einkünfte,
streute. Nach der gewöhnlichen Erklärung legt man auf diese
orte und Wortverbindung keine Aufmerksamkeit, weil man das
ewicht der Parabel mehr in dem Folgenden findet. Daß aber
se nicht so mit den Worten: „von diesem hatte er in Erfah-
ng gebracht, daß er ihn betrog", oder: „er war dahintergekom-
en, daß er ihn betrog", anfängt, also nicht Worte gebraucht
erden, welche den Betrug als factisch hinstellen, sondern solche,
ornach erst durch eine Untersuchung die Wahrheit des Behaup-
ten festgestellt werden mußte, ja solche, in welchen die Behaup-
ng der Hinterbringer gleich vom Anfange mehr als ein bloßes
orgeben, das jedoch der Herr glaubt, erscheint, — dieses hat ge-
iß seine Bedeutung. Der Schriftsteller gibt damit gleich von

vorneherein zu verstehen, daß man böswilligerweise dem Herrn etwas in das Ohr geblasen habe, was aber nicht wahr sey. Wäre das seine Absicht nicht gewesen, so hätte er anders sagen müssen. Der Sinn ist also: „von diesem setzte man dem Herrn böswilliger-, verleumderischerweise ins Ohr, daß er ihm seine Einkünfte verschleudere, was doch gar nicht wahr war." — Was nun die Deutung der Parabel anbetrifft, so sind diese Worte für sie von Gewicht. Der Oekonom stand zu seinem Herrn im Verhältniß des Theilpachtes; in einem gleichen das Zollgesinde zu den Publicanern, den römischen Rittern. Solche Oekonomen konnten leicht betrügen und betrogen auch nach der allgemeinen Erfahrung. Ein Gleiches gilt von den Zöllnern. In Bezug auf manchen Oekonomen war diese Erfahrung unrichtig und die Anwendung derselben auf ihn eine Verleumdung; ebenso in Beziehung auf manche Zöllner. Demungeachtet wird diese Anwendung auch auf den Unschuldigen gemacht und leider geglaubt. So bei Oekonomen und Zöllnern. — Entkleidet man nun den Gedanken vom Bilde, so ist er: „manche Zöllner, rechtliche und gut gesinnte Menschen, werden aus Veranlassung ihres Geschäfts als *ἁμαρτωλοί*, Räuber, Diebe, Ehebrecher, עַם־הָאָרֶץ, verschrieen und sind es doch nicht, wiewohl leider solche Verleumdung geglaubt wird."

Καὶ φωνήσας κτλ. Der Pachtherr läßt also den Pachter vor sich kommen. Er glaubt der Verleumdung und fährt ihn kurz an: wie höre ich das von dir? Lege deine Wirthschaftsrechnung ab; du wirst die Wirthschaft nicht mehr führen können. *Γὰρ* gibt den Grund des Befehles an. Du bist ein unrechtlicher Mensch, kannst nicht mehr wirthschaften; aus diesem Grunde schließe deine Rechnung. Das Urtheil ist also vor der Untersuchung gesprochen, gerade so, wie man von vorneherein die Zöllner verdammt, ohne sich darum zu bekümmern, was sie eigentlich sind.

Εἶπε δὲ ἐν ἑαυτῷ κτλ. Die bestimmte und kurze Aufkündigung des Theilpachtverhältnisses macht den Menschen betroffen. Diese Oekonomen, wie die Zöllner, sind aus niederem Stande. Eine beschränkte Lage macht Mächtigen gegenüber entweder trotzig oder schüchtern. Unser Oekonom war ein Mensch von gutmüthiger Art, er wird schüchtern. Denn der Muth, der aus dem Bewußtseyn der Unschuld hätte kommen müssen, tritt vor der Aengst-

ıkeit, was aus ihm werden soll, zurück. *Τί ποιήσω*; was soll
nun machen, da mein Herr die Wirthschaft von mir nimmt?
ıß dieß geschehe, ist ihm also ganz gewiß und stürzt ihn in
ırge und Verlegenheit.

Σκάπτειν κτλ., graben, d. h. grobe, schwere Winzerarbeiten
ın, kann ich nicht; dazu habe ich nicht die Kraft. *'Επαιτεῖν*,
teln! — das läßt mein Ehrgefühl nicht zu. Er hat also zwi-
en dem zu wählen, was ihm beides, das Eine wegen früherer
ıensgewohnheit und mangelnder Körperkraft, das Andere we-
ı eines inneren sittlichen Grundes, unmöglich ist, und tertium
ı datur. Aber das *ἐπαιτεῖν αἰσχύνομαι* stellt ihn als einen
ınn von besserem Gefühle dar. — Von diesem Allem erfährt
Herr nichts; es geht in der Stille des Innern vor. Er steht
t seinem Vorurtheile hart dem bedrängten Menschen gegen-
er, hart läßt er ihn die Folgen desselben empfinden. — Hier
rden die schmerzlichen Folgen, die gedrückte Lage, welche aus
n allgemeinen Vorurtheile allermeist für rechtliche Zöllner ent-
ang, geschildert. Aber selbst diese schwierige Lage macht sie
ht ungeneigt, in einem hohen Edelmuthe eine Klugheit zu be-
isen, welche nicht verfehlt, ihnen Freunde zu verschaffen, und
t den Freunden freundliche Aufnahme trotz des Vorurtheils,
s dem ihre Verwerfung entspringt. Solche Erfahrungen hatte
sus häufig unter den Zöllnern gemacht, z. B. beim Zachäus.

"Εγνων, τί ποιήσω κτλ. Es fällt ihm in seiner Verlegenheit
ıas ein, was helfen muß. Ich weiß, was ich thun werde, da-
t, falls mich mein Herr entläßt, sie mich aufnehmen in ihre
iuser. Auf diese Worte müssen wir merken. Der Gedanken-
ng des Oekonomen führt seine Betrachtung auf eine ermuthi-
ıde Stelle! — Ich frage, warum spricht er: *ὅταν μετασταθῶ*, — ?
αν und der Conjunctiv? Warum nicht: *μετασταθέντα*, oder
εἰ und der Indicativ, oder deß etwas? Weil schon nicht mehr
: Gedanke in seiner Seele steht: mein Herr wird mich in
em Falle entlassen, weil schon der Gedanke Raum gewon-
ı hat: es ist auch möglich, daß er es nicht thut. Diesen Ge-
nken konnte aber nur das Bewußtseyn seiner Redlichkeit her-
rbringen.

"Ινα δέξωνται. Wer ist das ungenannte Subject? Wer sind

die, die ihn aufnehmen sollen in ihre Häuser? Klar wird dieß aus dem Folgenden. Zwei Schuldner seines Herrn sind es; eben weil sie Schuldner sind, gewiß nicht reiche Menschen. Der eine schuldet hundert Baten Oels, d. i., weil eine Bate gleich ist 72 römischen Sextarien, eine Masse von 7200 Sextarien oder etwa 7200 englische Quart = 5778 wiener Maß. Der andere schuldet 100 Koren Weizen, d. i., da der Kor = 10 attischen Medimnen oder 120 dresdener Metzen, 12000 dresdener Metzen = 750 Scheffel. Es sind also bedeutende Posten, welche sie schulden; sie seufzen unter einer großen Last. Es steht in seiner Macht, diese Last leichter zu machen; dann ist ihnen geholfen; er hat sie gewonnen, und auch ihm ist damit geholfen, denn die neuen Freunde geben ihm gewiß Unterkunft, bis er Gelegenheit gefunden hat, wieder Geschäft, Wohnung und weiteres Auskommen zu finden.

Ich bin nun zu dem Puncte gekommen, wo die Rechnungsablegung beginnt. Hier entsteht nun die Frage, ob der Herr den Pächter nach jener Ankündigung im 2. Verse wieder entlassen hat. Hat er die Rechnungsprüfung nicht selbst vorgenommen? Hat er den Vorgang mit den beiden Schuldnern nur zufällig gehört und so sein Lob ausgesprochen? Der Herr Pastor Brauns verneint diese Fragen (vgl. Stud. u. Krit. Jahrg. 1842. S. 1014.). Er sagt, es sey nicht der mindeste Grund vorhanden, anzunehmen, daß sich der Oekonom wieder entfernt habe. Er habe auf der Stelle die Rechnung ablegen müssen, ohne daß der Herr ihn wieder aus den Augen gelassen. Auf der Stelle seyen die Schuldner gerufen worden und erschienen. Der 8. Vers knüpfe ohne Unterbrechung an das Vorhergehende an. Sehr richtig! Der Herr befiehlt Rechnungsablegung; sogleich wird sie ins Werk gesetzt und der Herr spricht sein Urtheil aus. Es ist ein Act in zwei Auftritten. Der Herr und der Oekonom sind vom Anfange bis zum Ende auf dem Platze. Es wäre gar zu sonderbar, wenn Jemand Rechnung verlangte und nähme sie nicht selbst ab, überzeugte sich nicht selbst von der Richtigkeit, zumal wenn er einen Betrug voraussetzt, wie der Herr in der Parabel. Wer wegen Betrugs und Unterschleifs Rechnung ablegen soll, dem läßt man nicht freies Spiel, bis er alle Verabredungen getroffen. Man

it ihn, um hinter die Wahrheit zu kommen, nicht aus den
gen; man sorgt dafür, daß er sich nicht aus dem Staube ma=
n könne. Es steht also fest, daß der Oekonom die Rechnung
: den Augen des Herrn abgelegt habe. Dann aber steht auch
, daß der Vorgang mit den Schuldnern keinen Betrug ent=
lt; denn das war unmöglich, weil der Herr selbst zugegen war.
ich lobt der Herr den Oekonomen. Warum? Etwa, weil er ihn
rogen hätte? Oder weil der Betrug so pfiffig wäre? Aber
Handlungsweise des Oekonomen wird ein φρονίμως ποιῆσαι
nannt, und das φρόνιμον ist eine Klugheit, die keine Schlechtig=
t einschließt, es ist = sinnig (vgl. Luk. 12.). Ein Betrüger handelt
ht φρονίμως, sondern πανουργικῶς. Auch ist die ganze Anwen=
ng von Vers 9. an gegen die Annahme, daß hier ein Betrug
ttgefunden habe. Die Pharisäer ἐξεμυκτήριζον (16, 14.) auch
r und sagen nicht: es ist eine sonderbare Moral, du bist ein
erderber des Volks. So würden sie aber gesagt haben, wenn
sus eine gemeine Spitzbüberei mit dem κἀγὼ ὑμῖν λέγω
6, 9.) empfohlen hätte. Endlich steht das διεβλήθη ὡς δια-
ορπίζων (16, 1.) und die in ὅταν μετασταθῶ (16, 4.) ausge=
rochene Ungewißheit entgegen, wie auch der im ἐπαιτεῖν αἰσχύ-
μαι liegende gute Sinn des Pächters. Hier sind also zwin=
nde Gründe, die die gewöhnliche Annahme eines Betruges nicht
lassen, unter denen der Grund der bedeutendste ist, daß der
chriftsteller selbst in seinem ὡς διασκορπίζων ausdrückt, daß er
inen Betrug, sondern nur eine Verleumdung, einen angeblichen
etrug, erzählen wolle.

Also die Rechnungsablegung beginnt. Es treten zwei Schuld=
er vor. Aber das ist doch nicht die ganze Rechnung, welche der
νθρωπος πλούσιος zu hören hat? Nein, alles Uebrige wird
osten für Posten durchgegangen, und da es nicht in der Erzäh=
ing erwähnt wird, so berechtigt das zu der Annahme, es habe
ch kein Anstand gefunden. Nun kommen die beiden erwähnten
chuldner, die bedeutendsten, vielleicht gedrückte Familienväter,
benfalls brave Menschen, denn der Oekonom rechnet ja auf ihre
Dankbarkeit, — vielleicht mit bekümmerten Mienen. Die Schuld=
er fanden ein gar hartes Loos, wenn sie nicht bezahlen konnten.
Der Gläubiger konnte sie sammt den Ihrigen verkaufen lassen.

Der Oekonom fragt sie: wie viel seyd ihr meinem Herrn schuldig? — und läßt sodann den einen funfzig, den anderen achtzig schreiben! — Wie war das? Nun, der Oekonom ließ seinen Antheil zu Gunsten der Schuldner streichen und händigte dann seinem Herrn die Urkunden ein. Da standen nun die Beiden mit freudestrahlenden Augen, vielleicht mit Freudenthränen; da stand der Oekonom als ein *πιστὸς καὶ φρόνιμος*, gerechtfertigt, als ein edler Mensch; da stand der Herr mit dem Ausdruck freudiger Ueberraschung und lobte ihn, *ὅτι φρονίμως ἐποίησεν*.

Der Sinn der Parabel ist sonach klar: die von den Pharisäern als Räuber, Diebe, Unreine, Sünder, Staubmenschen verschrieenen, mit schnöder Verachtung behandelten und zurückgestoßenen Zöllner sind häufig dieses nicht. Trotz ihrer Verstoßung sind sie rechtliche Leute und verbinden häufig mit großer Lebenserfahrung und Klugheit ein so edles Herz, daß ihnen dieses, sobald es nur erkannt wird, Freunde verschafft.

Ich bemerke hier, daß nach Ablegung der Rechnung von einer Auflösung des Theilpachtverhältnisses zwischen dem Herrn und seinem Oekonomen keine Rede mehr ist.

Dieser Erklärung scheint nun Eins entgegenzustehen, daß der Theilpachter *οἰκονόμος τῆς ἀδικίας* (Cap. 16, 8.) genannt wird. Brauns fertigt diese Frage damit ab, daß er sagt: aller Reichthum, als *μαμωνᾶς* gedacht und besprochen, ist mit einer *ἀδικία* verbunden u. s. w. (S. 1022. a. a. O.). Es ist aber darauf zu erwidern, daß bei einem armen *οἰκονόμος*, der, wenn er seine *οἰκονομία* verlor, zu *τῷ σκάπτειν* oder *τῷ ἐπαιτεῖν* sich verurtheilt sah, von einem Reichthum nicht die Rede seyn konnte. Und wollte man annehmen, er habe sonst wo betrüglich gehandelt, so ist zu dieser Annahme kein Grund vorhanden; das Ergebniß der Rechnungsabnahme ist ja auch Lob! Man denke sich überdieß die Zusammenstellung: *οἰκονόμος τῆς ἀδικίας φρονίμως ἐποίησεν*! Auch steht dieser Annahme entgegen das *ἐπαιτεῖν αἰσχύνομαι*, die Hoffnung, die im *ὅταν ἐπισταθῶ* liegt, und die Ausdrucksweise im Anfang der Parabel, nach welcher man es mit einem Verleumdeten zu thun hat. Der Ausdruck *οἰκονόμος τῆς ἀδικίας* muß also anders erklärt werden.

Der Herr lobte nämlich den Oekonomen der Ungerechtigkeit,

d e r Ungerechtigkeit nämlich, in der wir ihn eben jetzt handeln sahen, d e r Ungerechtigkeit, die es im Sinne seiner Verleumder war, den *οἰκονόμος τῆς ἀδικίας* voll *δικαιοσύνη*, *πίστις*, *ἐλεημοσύνη* und *φρόνησις*, — diesen lobte er mit dem Zusatze: *οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου*, d. h. diejenigen, welche von den Pharisäern mit keinem anderen Namen als denen von Räubern, Dieben u. s. w. beehrentitelt zu werden pflegen, *οἱ ἄδικοι φρονίμως ποιοῦντες*, *οἱ υἱοὶ τοῦ κόσμου τούτου*, sind denn doch *φρονιμώτεροι*, als die superciliösen *υἱοὶ τοῦ φωτός*, als die *κατ' ἐξοχὴν φρόνιμοι σοφοί*, die freilich dieses Alles *εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν*, auf ihre eigene Weise, sind. Aber das *υἱοὺς τοῦ φωτὸς εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν εἶναι* ist nichts Anderes, als ein *ἀδίκους εἶναι ἐν ἐλαχίστῳ τε καὶ ἐν πολλῷ*, ein *ἀδίκους εἶναι ἐν τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾷ*, *μὴ πιστοὺς ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ*, *ὥστε μήτινα τὸ ἀληθινὸν τούτοις πιστεύσεσθαι*, ein *φιλαργύρους ὑπάρχεσθαι*. So etwas mußte freilich zu einem verlegenheitsvollen Naserümpfen führen.

Καὶ ἐπῄνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον· τῆς ἀδικίας ist eben so viel, als wenn gesagt wäre: *καὶ ἔλεγεν ὁ κύριος ἐπαινῶν· οὗτος οἰκονόμος τῆς ἀδικίας φρονίμως ἐποίησεν*, oder: *οὗτος ὁ οἰκονόμος διαβληθεὶς ἐμοὶ ὡς διασκορπίζων τὰ ἐμὰ ὑπάρχοντα καὶ ἄδικός τε καὶ φιλάργυρος ὑπάρχων φρονίμως ἐποίησε*. — Der Ausdruck *εἰς τὴν γενεὰν κτλ.* bedeutet: auf eigene Manier, nach eigener Façon. „Und der Pachtherr sprach voll Lobes: das ist nun der Theilpächter voll Ungerechtigkeit und Unterschleif. Traun, er hat wohlgethan, hat's recht gemacht. Freilich verstehen ja auch die Weltkinder und Staubmenschen immer besser das Rechte zu treffen, als die Lichtkinder nach eigener Façon.

Die Ironie ist unverkennbar; die Pharisäer werden mit ihren, von ihnen selbst sich beigelegten Benennungen trefflich persiflirt. Die *υἱοὶ τοῦ φωτὸς εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν* sind später ohne Ironie die *οἱ δικαιοῦντες ἑαυτοὺς ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων*.

Man darf nicht vergessen, daß derartige, so dramatisch gehaltene Darstellungen, wie unsere Parabel, nicht Alles mit Worten sagen. Es werden von dem Erzähler hier Anforderungen an die

Phantasie gemacht. Ton, Ausdruck, Mienensprache lassen sich nicht wörtlich darstellen; sie müssen aus dem Ganzen herausgefühlt werden.

Κἀγὼ ὑμῖν λέγω, nicht: und ich sage euch, sondern: auch ich sage euch. Der Sinn dieser Worte ist: *κἀγὼ ἐπαινήσω ὑμᾶς, ὅταν, ὥσπερ οἰκονόμος τῆς ἀδικίας, οὕτως καὶ ὑμεῖς φρονίμως πράττητε ποιούμενοι φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, ἵνα κτλ.*

Die Parabel ist geschlossen und mit den Worten *κἀγὼ ὑμῖν λέγω κτλ.* nimmt Jesus selbst die Rede auf und wendet die Parabel an. Er spricht zu seinen Jüngern, das Auge auf die Pharisäer gerichtet, und bezeichnet hiermit genugsam, daß in dieser Anwendung sie gemeint sind. Diese Wendung hat die Meinung der „Lichtkinder nach eigener Façon" hervorgebracht, und ich beweise diese Behauptung dadurch, daß jenes Naserümpfen ohne diesen Vorgang nicht stattgefunden haben würde. Aber weil, ihnen verständlich, die Rede auf sie ging, so fühlten sie sich getroffen, denn ihnen, den *φιλαργύροις ὑπαρχομένοις*, schlug das Gewissen. Zu antworten hatten sie nichts, daher das Naserümpfen. Da sie nun aber mit diesem höhnischen Mienenzuge ihre Verhärtung bezeugen, so wird Jesus darüber entrüstet und sagt ihnen nun gerade ins Angesicht, was er ihnen vorher verblümt gegeben hatte. Aus dem Umstande also, daß die Pharisäer wohl wissen, daß sie gemeint sind, aus dem Umstande, daß Jesus sagt: *ὑμεῖς ἐστὲ κτλ.*, geht deutlich hervor, daß er seit der Nennung der Lichtkinder nach eigener Façon es nur direct mit ihnen zu thun hat. Retorquendo müssen sie nun von ihrer eigenen Untreue und Habsucht hören, aber ihnen gegenüber verliert das *τῆς ἀδικίας* seine Ironie; es verliert sie durch den Zusatz: *μαμωνᾶ*. Das *αἰωνίους σκηνὰς* geht parallel mit *οἴκους* im Gleichniß und findet später seine Deutung in der Parabel vom Reichen und Lazarus.

Ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ κτλ. Aus der Gewissenhaftigkeit, die sich bei euerem ungerechten Mammon zu erkennen gibt, kann auf eure sonstige Heiligkeit und Weisheit geschlossen werden. Habt ihr es noch nicht zur Gewissenhaftigkeit *ἐν τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾷ* gebracht, so kann man sich ja denken, was aus der Wahrheit

unter euren Händen wird, und habt ihr's nicht zur Gewiſſenhaftigkeit im Fremden, nämlich in der Wahrheit, die Gott gehört, gebracht, ſo dürft ihr euch nicht wundern, daß euch Niemand den aus derſelben erwachſenden Antheil gibt, d. i. das Aufgenommenwerden in die ewigen Hütten.

Die Parabel vom Reichen ꝛc. zeigt ihnen ſpäter, wie ſie das Ihrige empfangen.

Ἀληθινὸν iſt eine Anſpielung auf νόμος und βασιλεία τοῦ θεοῦ, welche ſpäter ſelbſt genannt werden. Ἀλλότριον iſt dem Sinne nach gleich mit ἀληθινὸν und geht parallel mit τὰ ὑπάρχοντα τοῦ κυρίου in der Parabel und iſt ſomit ſo viel als τὰ τοῦ θεοῦ — τὸ ἀληθινὸν ὅ ἐστι τοῦ θεοῦ. — Daneben geht τὸ ὑμέτερον mit den Antheilen des οἰκονόμος in der Parabel parallel und iſt mit ein Beweis für die richtige Deutung der Parabel. Dieſes τὸ ὑμέτερον, ſonſt immer unklar, hat nach der gegebenen Auslegung der Parabel ſeine natürliche Erklärung und kann ſonſt noch als Anſpielung auf einen anderen geläufigen Gedanken gelten, nämlich den: wer da hat, dem wird gegeben, wer aber nicht hat, dem wird auch das (τὸ ὑμέτερον) genommen, was er hat.

Der Sinn des Uebrigen iſt nun leicht. So mammonſüchtige φιλάργυροι, Phariſäer, wie ihr ſeyd, ſind auch eben deßhalb Verderber der Wahrheit, des Geſetzes, Gegner des Reiches Gottes, d. i. Gegner Gottes.

Auf dieſe Rechtfertigung der Zöllner, der oft verleumdeten Zöllner, und auf dieſe treffenden Bemerkungen, wornach ſich die dünkelvollen Phariſäer unter, tief unter den Zöllnern ſehen müſſen, wornach die Blicke der Umſtehenden auf ſie ſich richten, fand das homeriſche ἀκὴν ἐγένοντο σιωπῇ ſtatt. Sie rümpfen die Naſe, hochmüthig, dieſes nicht auf ſich beziehen wollend. Das entrüſtet nun doch Jeſum. Daher die folgenden abgebrochenen Sätze: von euch iſt die Rede! — ihr ſeyd diejenigen, die ſich ſelbſt rechtfertigen, die ſich darſtellen als die ἐξουθενοῦντες τοὺς λοιπούς (Luk. 18, 9.), welche Andere für nichts, für עַם־הָאָרֶץ, für βδέλυγμα achten, ſo daß ihr in eurem Hochmuthe euch zu verunreinigen glaubtet, wenn ihr mit ihnen äßet, welche ſich einbilden, die σοφοὶ καὶ συνετοί, οἱ βλέποντες, υἱοὶ τοῦ φωτὸς

dem Haufen der *μὴ βλεπόντων, τυφλῶν, υἱῶν τοῦ κόσμου* gegenüber zu seyn. Dieses gelingt euch doch nur vor den Menschen, denn Gott kennt eure Herzen, ihr, die ihr glänzende Leichensteine seyd, innen voll Schmutz und Todtengebein. Zöllner sind euch ein Ekel. Wie euch aber meine Parabel gezeigt hat, sind diese *ἁμαρτωλοὶ* und *υἱοὶ τοῦ κόσμου* viel besser als ihr; ihr seyd ein Ekel vor Gott, möget ihr vor den Augen der Menschen noch so hoch dastehen. Wie auch anders! Habt immer Gesetz und Propheten im Munde! Nun ja, Gesetz und Propheten gelten bis auf Johannes, von da aber die frohe Botschaft vom Reiche Gottes. Jeder wird unwiderstehlich in dasselbe hineingedrängt, nur ihr nicht; nur ihr seyd die Widersacher. Wie könnten freilich auch Menschen wie ihr, die dem Mammon dienen, Gott und dem Sohne Gottes, *τῷ ἀληθινῷ*, ergeben seyn! Leichter ist, daß Himmel und Erde vergehen, als daß nur ein Häkchen der Thorah und der Propheten falle u. s. w. Ihr werdet aber das Eure, *τὸ ὑμέτερον*, empfangen. Nun erzählt Jesus noch die Parabel vom reichen Manne und vom armen Lazarus.

Recensionen.



1.

Thomas Hartwell Horne's biblisches Einleitungswerk. Zehnte Ausgabe.

(Schluß.)

Nicht minder schätzbar, als die davidson'sche Arbeit, ist theilweise das von D. Tregelles für diese neue Ausgabe des horne'schen Werkes Gelieferte. Von ihm ist der vierte Band herausgegeben, zu dem er auch die Vorrede geschrieben hat. Der besondere Titel desselben lautet:

An Introduction to the textual criticism of the new Testament, with analyses etc. of the respective books, an a bibliographical list of the scriptures in the original texts and the ancient versions. By the Rev. T. H. Horne; the critical part rewritter and the remainder revised and edited by S. P. Tregelles. XXVII u. 767 S.

Der Band zerfällt demnach, wie wohl schon in den früheren Ausgaben, in drei Theile: Einleitung in die Textkritik des neuen Testaments, Einleitung in die einzelnen Bücher des neuen Testaments und litterärische Angaben über Ausgaben der Bibel. Von diesen drei Theilen hat Tregelles, wie auch der Titel andeutet, die beiden letzteren nur revidirt, während die horne'sche Bearbeitung die Grundlage geblieben ist, wogegen er den ersten Theil, die Einleitung in die Textkritik des neuen Testaments (S. 1—402. in 37 Capiteln), selbständig ganz neu ausgearbeitet hat, wie er denn für denselben sich allein verantwortlich erklärt. Dieser Theil enthält zum Theil sehr Werthvolles und auch für

gelehrte Leser Lehrreiches, namentlich in den Betrachtungen über die urkundlichen Zeugen für den neutestamentlichen Text, wofür D. Tregelles seit einer Reihe von Jahren zum Behufe seiner jetzt im Druck befindlichen kritischen Ausgabe des griechischen und lateinischen neuen Testaments so mühsame Arbeiten unternommen hat, deren Ergebnisse hier mitgetheilt werden. Es wird daher dem deutschen Leser willkommen seyn, über den Inhalt namentlich dieses Theiles hier einige nähere Nachricht zu erhalten.

Nachdem der Verfasser Cap. 1. kürzlich das Bedürfniß und die Aufgabe der neutestamentlichen Textkritik und ihr Verhältniß zu den allgemeinen Grundsätzen der Kritik besprochen, wobei er auf den frommen Sinn hinweist, womit frühere Kritiker dieselbe geübt haben, betrachtet er Cap. 2 u. 3. den Charakter der neutestamentlichen Sprache in ihrem Verhältnisse zu der der griechischen National-Schriftsteller — dieses meistens nach Winer, zum Theil mit wörtlicher Aneignung. Die Bezeichnung hellenistisch für die neutestamentliche Sprache hält er für ganz unpassend (S. 21.); doch möchte ich dieselbe als die jetzt am meisten recipirte Benennung mit Winer u. A. beibehalten. Denn wenn auch Ἑλληνισταὶ in der Apostelgeschichte für griechisch redende Juden im Gegensatze nicht gegen National-Griechen, sondern gegen die Ἑβραίους unter den Juden genannt werden, so, glaube ich, läßt es sich doch rechtfertigen, dieselbe Benennung auch im Gegensatze gegen jene, die National-Griechen, anzuwenden, und so die Benennung hellenistisch für das Jüdisch-Griechische, zur Bezeichnung derjenigen Gestaltung des Griechischen, welche dasselbe in der Rede und Schrift griechisch redender und griechisch schreibender Juden annahm, mit größerer oder geringerer Einwirkung des Hebräisch-Aramäischen. Will man die Sprache der neutestamentlichen Schriften insbesondere bezeichnen, so muß man eben neutestamentliche Sprache sagen oder, mit Winer, neutestamentliches Sprach-Idiom.

Cap. 4. behandelt der Verfasser die Geschichte des äußeren Textes in Beziehung auf Schriftform, Interpunction, Abtheilungen u. s. w. Als Datum für die von Euthalius besorgte stichometrische Ausgabe der paulinischen Briefe setzt er (S. 26.)

das Jahr 458 (wie Wetstein I. Proleg. pag. 75 seq.), nicht, wie jetzt gewöhnlich angegeben wird, z. B. von Hug, de Wette, Guerike, Scholz), das Jahr 462, und jenes entspricht dem 174sten Jahre der diocletianischen Aera, welches Euthalius selbst als Datum angibt. Unbegründet ist es aber, wenn der Verfasser (S. 27.) annimmt, daß diese Einrichtung für die paulinischen Briefe und eben so für die Apostelgeschichte und für die katholischen Briefe nicht vom Euthalius selbst herrühre, sondern vom Pamphilus, und daß Euthalius nur sich dieselbe angeeignet und dadurch dazu beigetragen habe, sie allgemeiner zu machen; s. dagegen schon Wetstein a. a. O. S. 75.; und eben so wenig läßt sich irgend wahrscheinlich machen, was er meint (S. 29.), daß die Evangelien schon vor den anderen Schriften stichometrisch geschrieben worden seyen.

In den folgenden Capiteln, 5—11., betrachtet der Verfasser die Geschichte des Textes selbst, hauptsächlich bis zum fünften Jahrhundert (Cap. 5.), die Entstehung der verschiedenen Lesarten (Cap. 6.), die systematische Classificirung der urkundlichen Zeugnisse und die verschiedenen Recensionen-Systeme (Cap. 7. 8.), die Beschuldigung gegen griechische Handschriften, nach dem lateinischen geändert zu seyn (Cap. 9.), und die Geschichte des gedruckten Textes (Cap. 10. 11.), und wendet sich erst dann zur Betrachtung der Quellen für Textkritik, der griechischen Handschriften, der alten Uebersetzungen und der Anführungen bei Kirchenschriftstellern (Cap. 12—34.). Diese Anordnung kann nicht als angemessen betrachtet werden, wenn gleich auch deutsche Gelehrte in ähnlicher Vertheilung des Stoffes vorangegangen sind. Da was wir über die Geschichte des Textes und über die verschiedenen Gestaltungen desselben in den früheren Zeiten festzustellen vermögen, nur auf einer vergleichenden Betrachtung der verschiedenen urkundlichen Zeugen für denselben beruhen kann, so ist es offenbar viel natürlicher und angemessener, daß diese letztere, die Untersuchung über die einzelnen urkundlichen Zeugen, vorangeschickt werde, daran sich die Frage nach dem Verhältniß der verschiedenen Gestaltungen des Textes in verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Gegenden, so wie überhaupt über die innere Geschichte des Textes, so lange derselbe handschriftlich verbreitet

ward, anschließe und dann die Geschichte des gedruckten Textes bis auf unsere Zeit folge.

Im Uebrigen bemerke ich Folgendes.

Zu Cap. 5—9. In Cap. 5. führt der Verfasser einige Aussagen der älteren Kirchenväter und andere Thatsachen an, zum Beweise, daß der Text des neuen Testaments schon in den ersten Jahrhunderten Verfälschungen erfahren habe, und nicht bloß durch Häretiker, wie Marcion, wobei er bemerkt, daß mitunter der Text des Marcion die richtigeren Lesarten enthalten habe. — Die Willkürlichkeiten des Marcion in der Umgestaltung des Textes haben überhaupt wohl wenig oder gar keinen Einfluß auf Verfälschungen des Textes in den kirchlichen Handschriften üben können, nach der ganzen Stellung, welche die Kirchenlehrer gegen ihn und seinen Kanon nahmen, außer daß sie, wo schon auch in kirchlichen Handschriften verschiedene Lesarten vorhanden waren, von denen die eine von Marcion beibehalten ward, dadurch leicht veranlaßt wurden, gegen dieselbe Verdacht zu schöpfen. — Ob, wie der Verfasser meint (S. 40.), Tatian's Diatessaron besonderen Einfluß geübt hat, die Evangelien eins aus dem anderen zu emendiren, zu interpoliren, ist mir sehr zweifelhaft, nach der ganzen Einrichtung, welche dieses Werk wahrscheinlich hatte. — Mit Recht macht der Verfasser auf die Wichtigkeit der Schriften des Origenes für die Textgeschichte aufmerksam, und wie sich aus ihnen ergebe, daß die ältesten griech. Handschriften und Uebersetzungen, welche wir besitzen, gerade dieselbe Mannichfaltigkeit des Textes darbieten, als welche schon im dritten Jahrhundert vorhanden war. — Aus dem folgenden Jahrhundert hebt der Verfasser als nicht unwichtig die Thatsache hervor, daß Eusebius (vit. Constant. IV, 36.) auf Befehl des Kaisers Constantin für die Kirchen in Constantinopel funfzig Pergament-Handschriften der heiligen Schrift — wohl jedenfalls des ganzen neuen Testaments, nicht bloß der Evangelien, wie S. 43. ohne Weiteres vorausgesetzt wird — besorgen mußte. Er nimmt an, und das ist gewiß sehr wahrscheinlich, daß Eusebius diese Abschriften nicht aus Alexandrien hat kommen, sondern in Cäsarea selbst hat besorgen lassen, und daß um diese Zeit — neben Alexandrien — auch Cäsarea ein nicht unwichtiger

Punct war, wo Abschriften der heiligen Schrift veranstaltet wurden, daß aber der Text jener Handschriften wohl wesentlich derselbe war mit dem des Origenes, so daß durch jene Abschriften der alexandrinische Text zu der Zeit auch in Constantinopel verbreitet ward. Er schließt daraus (S. 45.), daß der Text für dieses Jahrhundert seine von der alexandrinischen abweichende Gestaltung — worin er sich z. B. beim Chrysostomus finde, so wie im cod. Brix. der latein. Uebersetzung und in der goth. Uebersetzung — nicht wohl könne in Constantinopel erhalten haben, sondern eher in Antiochien; diese bezeichnet der Verfasser als einen Uebergangstext (transition text), der in den östlichen Gegenden — auch in Constantinopel, besonders zur Zeit der Herrschaft des Arianismus — Verbreitung gefunden habe, während daneben, besonders in Alexandrien, die ältere Gestaltung beibehalten ward, indem der Einfluß Alexandriens erst mit der Eroberung Aegyptens durch die Muhamedaner aufhörte, bis wohin diese Stadt der Hauptplatz war, von wo Abschriften griechischer Werke sich durch alle Länder verbreiteten, auch nach Constantinopel selbst, dem späteren Mittelpuncte der Christenheit des Morgenlandes. Am Schlusse des Capitels spricht der Verfasser sich dahin aus, daß, obwohl bis zum dritten Jahrhundert bedeutende Verschiedenheiten des Textes stattfanden, wie z. B. die Vergleichung der memphitischen und der alten lateinischen Uebersetzung zeige, diese alten Zeugen doch als eine Classe bildend könnten betrachtet werden im Verhältniß zu den neueren Handschriften, welche im Allgemeinen einen von dem im Anfange des dritten Jahrhunderts herrschenden bedeutend abweichenden Text darbieten. Dabei macht er zur Beruhigung mancher Leser die richtige Bemerkung, daß, obwohl die verschiedenen Lesarten im Allgemeinen weder gering an Zahl, noch unwichtig seyen, sie doch nur einen kleinen Theil des Textes bilden, daß der bei weitem größte Theil der Gedanken und Worte durch die verschiedenen Classen der Zeugen gänzlich unberührt bleibe, und daß, wenn von wesentlicher und generischer Verschiedenheit der Handschriften die Rede sey, von einem völlig verschiedenen Charakter derselben, das nur gemeint sey in Beziehung auf charakteristische Lesarten für einzelne Stellen, wo überhaupt Varianten stattfinden. — Cap. 6.,

wo die verschiedenen Entstehungsarten verschiedener Lesarten behandelt werden, bemerkt er am Anfange, daß Gott unstreitig, wenn es seinen weisen Absichten gemäß gewesen wäre, die Abschreiber der heiligen Schrift hätte vor Irrthümern bewahren können; aber er habe das nicht gethan, so wenig, als er Druckfehler und Uebersetzungsfehler in Beziehung auf das Wort Gottes abgewehrt habe; es gebe überhaupt wenige, wenn überhaupt irgend welche andere alte Schriften, in deren Handschriften so mannichfaltige Varianten sich fänden, wie in denen des neuen Testaments, was seinen Grund habe theils in der Häufigkeit der davon gemachten Abschriften, theils in der großen Zahl der uns erhaltenen. Diese Anerkennung würde nun aber, obwohl D. Tregelles das wohl nicht zugeben wird, nicht zu der Vorstellung von einer buchstäblichen und mechanischen Eingebung der heiligen Schrift stimmen; wenigstens muß eine solche Vorstellung nothwendig von ihrem Werthe verlieren, wenn damit nicht die der absoluten Unverfälschtheit des überlieferten Textes verbunden wird. Unleugbar ist es, daß man in der älteren christlichen Kirche nicht überall mit so ängstlicher Sorge darauf bedacht gewesen ist, den Text der neutestamentlichen Bücher buchstäblich ganz in seiner ursprünglichen Gestalt zu bewahren und fortzupflanzen, wie die jüdischen Schriftgelehrten in Beziehung auf den Text ihrer heiligen Bücher seit der Zeit, wo dieselben im alttestamentlichen Kanon vereinigt waren; doch scheue ich mich nicht, es auszusprechen, daß die in dieser Beziehung stattfindende Verschiedenheit auf gewisse Weise auch zusammenhängt mit dem Verhältnisse des strenger gesetzlichen Geistes des Judenthums, besonders des späteren, zu dem freieren Geiste des Evangeliums.

In den beiden folgenden Capiteln (7. u. 8.) spricht der Verfasser von den verschiedenen sogenannten Recensionen-Systemen und gibt ziemlich ausführliche Nachrichten über die betreffenden Ansichten von Bengel, Griesbach (mit Unterscheidung der späteren Modificationen von der früheren Darstellung), Matthäi, Michaelis, Hug, Eichhorn, Scholz. — In England wurde Griesbach's Ansicht durch H. Marsh bekannt, so wie durch seine Ausgabe des neuen Testaments, für deren Verbreitung besonders der Herzog von Grafton sich inter-

essirte, auf dessen Veranlassung eine bedeutende Anzahl von Exemplaren auf besserem Papier eigens für England besorgt ward. Die als unitarisch bekannte Gesinnung dieses Gönners aber bewirkte, daß man gegen die griesbach'sche Textesrecension den Verdacht faßte, sie gehe darauf aus, den Unitarismus zu befördern, und auf der anderen Seite ward Griesbach's Recensionen-System und Textkritik in verschiedener Weise als willkürlich und unhaltbar angegriffen von D. Laurence, später Erzbischof zu Cashel (1814), und von D. Nolan (1815); s. Tregelles, S. 88—94. Dagegen fand Scholz mit seiner Ansicht über Geschichte und Kritik des neutestamentlichen Textes, als Stütze für den recipirten Text, in England vielen Beifall, wie er denn auch durch Geldunterstützung von England her in Stand gesetzt ist, den zweiten Theil seiner Ausgabe des neuen Testaments erscheinen zu lassen. D. Tregelles gibt eine ausführliche Darstellung und eingehende Beurtheilung der kritischen Voraussetzungen und Grundsätze von Scholz und seines damit nicht immer consequent übereinstimmenden Verfahrens in der Aufnahme oder Beibehaltung von Lesarten (S. 94—103.). Auf den Abschnitt in Scholz's Einleitung in die Bibel I. S. 612—643. hat er keine Rücksicht genommen; Scholz verfährt dort in seiner Herabsetzung der Zeugen der sogenannten alexandrinischen Familie etwas gemäßigter wie früher, aber im Wesentlichen ist sein Urtheil dort doch dasselbe geblieben, und er sucht es näher zu begründen, aber schwerlich auf überzeugende Weise. — Die Verdienste von Griesbach erkennt D. Tregelles an, namentlich im Gegensatze gegen die von Wetstein geübte Textkritik, obwohl er mit seiner Recensionen-Theorie nicht einverstanden ist, so wenig wie mit der hug'schen. Er verwirft nicht bloß — und darin sind wohl längst Alle einverstanden — die Annahme einer vom Origenes veranstalteten Recension des neutestamentlichen Textes, sondern leugnet auch, daß Hesychius und Lucian auf die Gestaltung des Textes in der Kirche Einfluß geübt haben, und ohne Zweifel auch dieses mit Recht. Es kann zwar nicht gezweifelt werden, obwohl der Verfasser dazu geneigt scheint (S. 78 f.) und noch bestimmter Scholz (bibl. Einl. I. S. 634 f.), daß jene beiden Männer wirklich besondere Ausgaben auch des neuen

Testaments, wenigstens der Evangelien, besorgt haben, welche sich vor den anderen Handschriften vornehmlich durch Zusätze auszeichneten (s. Hieronym. Praef. in evangg. ad Damasc. und Gelas. Decret. no. 14. 15.). Aber aus den betreffenden Aeußerungen an diesen Stellen selbst geht deutlich hervor, daß diese Verarbeitungen nur in wenigen und leicht erkennbaren Exemplaren vorhanden waren, welche in der Kirche wenig Anerkennung, ja bald entschiedene Verwerfung fanden; vergl. auch Hieron. de vir. illustr. cap. 77. Darnach ist es durchaus unwahrscheinlich, daß der Text jener Ausgaben sollte auf den der kirchlichen Handschriften besonderen Einfluß geübt und sich noch in den uns erhaltenen Zeugen in der Weise fortgepflanzt haben, wie Semler, Hug, Eichhorn meinen. — Wir finden zwar, daß für den Text auf Handschriften einzelner Männer hingewiesen wird, des Origenes und des Pierius, so wie auf die in der Bibliothek des Pamphilus und des Eusebius zu Cäsarea. Doch ist es anerkannt, daß dabei nicht an besondere, durch diese Männer besorgte Textes-Recensionen zu denken ist. — D. Tregelles macht auch hier, wie schon Cap. 5. (s. oben S. 549.), geltend, daß man nur, wie bereits Bengel, zwei Familien oder Gruppen unterscheiden könne, die älteren Zeugen und die der späteren Zeit, von denen die ersteren sich wieder in zwei Unterclassen verzweigen, die der abendländischen und die der östlichen. Weiter macht er geltend, daß hierbei mannichfaltige Uebergänge und Abstufungen stattfinden, daß die einzelnen Zeugen der verschiedenen Classen auch wieder unter einander mannichfaltige Verschiedenheiten darbieten, und so namentlich die ältesten unter einander in der Art, daß deren zusammenstimmendes Zeugniß als um so gewichtiger erscheinen müsse, daß es aber verkehrt sey, die späteren Handschriften als normativ hinzustellen auf Grund ihrer genauen inneren Uebereinstimmung, da eine solche gar nicht stattfinde. Für das letztere beruft er sich auf die von Scrivener angestellte Vergleichung von mehr als zwanzig Handschriften (Cambridge 1853), welche die behauptete Einförmigkeit der späteren Handschriften ein- für allemal widerlegt habe. Er hätte sich dafür auch auf die von Reiche angestellte Collation von 10 Minuskeln auf der pariser Bibliothek (Göttingen 1847) berufen

können. Allein es läßt sich doch gewiß nicht leugnen, und auch der Verfasser selbst wird es nicht leugnen nach dem, was er weiter unten (S. 146.) über die Scrivener'schen Collationen sagt, daß diese späteren Handschriften unter einander eine ganz andere Gleichförmigkeit darbieten, als die alten Zeugen, unter einander verglichen. Worin dieses begründet sey, darüber findet sich bei dem Verfasser keine Erklärung, wie er sich denn auch nicht bestimmt darüber ausspricht, daß, wie die codices Graeco-Latini zeigen, im Occident die ältere Textesgestaltung sich im Allgemeinen länger erhalten hat, als im Oriente, in den griechisch redenden Ländern, und wie sich, was er als den Uebergangstext bezeichnet, zu der späteren Textesgestaltung — der ohne Zweifel mit Recht constantinopolitanisch genannten — verhält und wie dieser sich überhaupt gebildet habe.

Das 9. Capitel handelt von der Beschuldigung, daß griechische Handschriften aus dem Lateinischen verfälscht seyen (codices Latinizantes); der Verfasser gibt eine ziemlich ausführliche Geschichte der betreffenden, mit Erasmus beginnenden Streitigkeit, S. 107—116, wozu noch zwei Seiten in den addendis gehören, S. 15—17., weitere Auszüge aus der Correspondenz von Erasmus mit Sepulveda enthaltend, namentlich auch über die von dem ersteren ausgesprochene Behauptung von dem sogenannten foedus Graecorum cum ecclesia Romana auf dem florentiner Concil im Jahre 1439, wodurch die Griechen verpflichtet worden seyn sollen, ihre neutestamentlichen Handschriften nach der Vulgata zu ändern (s. darüber auch Michaelis, Einl. S. 528 ff), und über die Uebereinstimmung des codex Vaticanus mit der Vulgata, zu deren Nachweisung Sepulveda an 365 Stellen die Abweichungen dieses alten Codex von dem erasmischen Texte angegeben hat, welches Verzeichniß aber leider nicht mit veröffentlicht ist. D. Tregelles würde die Sache vielleicht nicht so ausführlich behandelt haben, wenn nicht die Behauptung von frühzeitigen Interpolationen der griechischen Handschriften aus dem Lateinischen (zur Zeit der arianischen Streitigkeiten) in England erst neuerlich (Edinburgh Review, July 1851, pag. 31 seqq.) aufgestellt wäre, was D. Tregelles schon 1854 zurückgewiesen hat

(s. S. 108. Anm. 2.). Er selbst beurtheilt die ganze Sache auch hier besonnen und richtig.

Zu Cap. 10—11. Geschichte des gedruckten Textes. Der Verfasser gibt hier eine zweckmäßige beurtheilende Uebersicht der Ausgaben des griechischen neuen Testaments mit Beziehung auf die für die einzelnen benutzten Hülfsmittel und die für die Gestaltung des Textes beobachteten Grundsätze. S. 139 ff. spricht er sich über die von ihm selbst beabsichtigte und schon im Drucke begriffene kritische Ausgabe des griechischen und lateinischen Textes aus (s. oben S. 344. Anm. b.). Für die Vulgata wird hier der codex Amiatinus zu Grunde gelegt, und wo von dessen Lesarten abgegangen wird, so wie die Abweichungen der clementischen Ausgabe werden unten am Rande angegeben. Für die Constituirung des griechischen Textes wird zurückgegangen auf die sämmtlichen Uncial-Handschriften und einige wichtigere Minuskeln (für die zuletzt als Probe ausgegebenen beiden Seiten 180 f., Mark. 11, 4—16., sind von letzteren die von dem Herausgeber neu verglichenen Codices 1. 33. 69. herangezogen), auf die alten Uebersetzungen vor dem siebenten Jahrhundert und auf die Kirchenschriftsteller bis auf den Eusebius einschließlich. Wo diese Zeugen übereinstimmen oder die etwaige Abweichung einzelner keine besondere Beachtung verdient, ist der Text ohne Weiteres nach ihnen abgedruckt, sonst aber die nach Abwägung aller zu Gebote stehenden Mittel als die am besten bezeugte sich ergebende Lesart. D. Tregelles bezeichnet selbst (S. 141 f.) das Verhältniß seiner Textbearbeitung zu der lachmann'schen und tischendorf'schen so, daß sie von der ersteren sich unterscheide durch Erweiterung des herangezogenen Kreises der urkundlichen Zeugen und durch sorgfältige Wiederprüfung der Autoritäten, von der letzteren durch ein gleichmäßigeres Sichhalten an die alten Zeugen und durch Wiederprüfung auch der alten Uebersetzungen und der Kirchenväter. — Dabei sind an den oberen Seitenrändern die einzelnen Handschriften und Uebersetzungen, welche für den auf den beiden einander gegenüberstehenden Seiten enthaltenen Abschnitt benutzt sind, und zwar die ersteren nach ihrer Wichtigkeit gerade für diesen Abschnitt geordnet, ge-

nannt, eine dieser Ausgabe eigenthümliche, aber zweckmäßige Einrichtung. Unter dem Texte sind dann diejenigen dieser Zeugen aufgeführt, welche bei zweifelhaften Lesarten sowohl für die in den Text aufgenommene, als für andere sprechen. Dabei ist in Beziehung auf den cod. B., wo die verschiedenen bekannten Collationen desselben nicht zusammenstimmen, angemerkt, auf welcher derselben die Angabe seiner Lesart beruht. — Es wird diese Ausgabe ein sehr schätzbares und in den Angaben zuverlässiges Werk werden. Doch kann ich nicht leugnen, daß ich in einer kritischen Ausgabe dieser Art es als einen Mangel betrachte, daß in den Zeugenangaben nicht auch die späteren Handschriften noch in größerem Umfange berücksichtigt sind und wenigstens in wichtigeren Fällen kurz angedeutet ist, wie ungefähr der Zahl nach diese sich zu der einen oder der anderen Lesart verhalten, wenn auch der Herausgeber sich hier nur auf die Angaben Anderer verlassen mußte. — Am Schlusse dieses Abschnittes, S. 145 ff., wird die Schrift von F. H. Scrivener zu Falmouth (Cambridge 1853) besprochen, worin er eine vollständige Collation von über zwanzig in England befindlichen, bisher noch nicht verglichenen griechischen Minuskel-Handschriften der Evangelien gibt; damit vgl. S. 710., wornach derselbe Gelehrte im Jahre 1845 ein Werk ankündigte unter dem Titel: the British edition of the Greek testament, in zwei Quartbänden, welches den elzevirischen Text des neuen Testaments enthalten sollte, mit vollständiger Vergleichung aller in Großbritannien befindlichen Handschriften des griechischen Textes (über ungefähr 160, von denen 60 noch gar nicht verglichen waren) und der syrischen Uebersetzung. Es scheint jedoch dieses Unternehmen aufgegeben zu seyn, und es könnte auch nur als ein verfehltes betrachtet werden, ähnlich wie das Matthäi's, für die Constituirung des Textes nur die moskauer Handschriften zu benutzen [a]).

---

a) Hier noch zwei kurze Bemerkungen. — Nach dem, was S. 121 f. über die in der Biblical Review for March 1847 veröffentlichten genauen Nachforschungen des verstorbenen D. J. Thomson mitgetheilt wird, kann kein Zweifel seyn, daß die für die complutensische Polyglotte gebrauchten neutestamentlichen Handschriften nach gemachtem Gebrauche wieder nach Rom

Zu Cap. 13—20. Ueber die griechischen Handschriften des N. T., ein sehr schätzbarer und viel Lehrreiches darbietender Abschnitt, worin D. Tregelles mehr oder weniger ausführliche Nachrichten und Untersuchungen gibt über mehr als funfzig einzelne griechische Handschriften, nämlich über die sämmtlichen Uncial-Codices, sowohl die vollständigen, als die bloß in Fragmenten erhaltenen, und über mehrere an sich oder geschichtlich wichtigere Cursiv-Handschriften. Manche dieser Codices hat er selbst von Neuem sorgfältig untersucht, theils nach den vorhandenen vollständigen Abdrücken derselben, theils die Handschriften selbst, auf die letztere Weise namentlich den cod. Claromontanus (vor der durch Tischendorf besorgten Ausgabe desselben), den cod. Augiensis, den cod. Cyprius, den cod. E. der Evangelien (zu Basel), die Fragmente aus dem Hebräerbriefe im cod. Uffenbach. zu Hamburg, die jetzt auf der bodlejanischen Bibliothek befindlichen codd. Tischendorf. III. u. IV. (von denen der erstere den Lukas und Johannes enthält, der letztere den Lukas), den von Barret herausgegebenen cod. Z. des Matthäus zu Dublin (zu dessen genauerer Entzifferung der Verfasser chemische Mittel angewandt hat; ob Barret's Entzifferung sich mitunter als ungenau beweise, wird nicht gesagt), die (jetzt von Tischendorf in s. monum. s. ined., nova collectio, vol. II. (1857), p. 3—92. herausgegebenen) 45 Blätter mit Bruchstücken des Lukas in einem codex rescriptus von den aus dem koptischen Kloster in der nitrischen Wüste nach dem britischen Museum gebrachten syrischen Handschriften, und von Cursiv-Handschriften die Evangelien in dem cod. 1. zu Basel, den zu Paris befindlichen

---

zurückgesandt sind, von woher Papst Leo X. sie an die Herausgeber gesandt hatte, nicht aber etwa, wie lange Zeit nach einem Berichte von Moldenhauer angenommen ist, um die Mitte des vorigen Jahrhunderts durch einen Bibliothekar als altes Papier an einen Feuerwerker verkauft. — Nach S. 128. (s. auch S. 689.) war der Name des Herausgebers des zu London 1729. 8. anonym erschienenen griechischen neuen Testaments mit einer neuen englischen Uebersetzung, welches wegen seiner Willkür in der Behandlung des Textes und wegen arianischer Gesinnung berüchtigt ist und welches in Deutschland namentlich Wolf in seinen Curis häufig anführt und zu widerlegen sucht, Daniel Mace.

colbertinischen Codex, für die Evangelien Nr. 33. u. s. w. (aus dem elften Jahrhundert, den schon Andere und zuletzt vollständig Scholz verglichen hatten, jedoch auf sehr ungenaue Weise), den zu Leicester befindlichen Codex aus dem vierzehnten Jahrhundert (bezeichnet mit Nr. 69. für die Evangelien u. s. w.), einen von Tischendorf an das britische Museum verkauften Codex der Apostelgeschichte vom Jahre 1054. Bei diesen verdienstlichen Bemühungen des Verfassers konnte es nicht an mannichfaltigen Collisionen mit Tischendorf fehlen, die längere Zeit ganz freundschaftlicher Art waren, so daß beide Männer sich wohl ihre Collationen derselben Monumente zur völligen Ausgleichung der etwaigen Differenzen mittheilten, zuletzt aber leider einen sehr unangenehmen Charakter angenommen haben, wie besonders die Erklärung von Tischendorf vor der eben erschienenen dritten Lieferung seines griechischen neuen Testamentes, Ausgabe 7., zeigt.

Eine recht angenehme und lehrreiche Zugabe sind die in den Text aufgenommenen gestochenen elf Schriftproben der verglichenen Handschriften, darunter S. 217. (und nochmals später S. 356 f.) die Stelle 1 Joh. 5, 7. nach dem jetzt zu Dublin befindlichen, das ganze neue Testament enthaltenden cod. Montfortianus, nach welchem bekanntlich Erasmus die Stelle in seine dritte Ausgabe des neuen Testaments aufgenommen hat, und nach dem auf der vaticanischen Bibliothek befindlichen, die Apostelgeschichte und die Briefe enthaltenden cod. Ottobonianus, auf welchen in dieser Beziehung zuerst Scholz aufmerksam gemacht hat. Den ersteren Codex bespricht der Verfasser ziemlich ausführlich und macht es wahrscheinlich, daß die Evangelien wohl ganz am Ende des funfzehnten Jahrhunderts geschrieben sind, die anderen Bücher aber erst im sechzehnten Jahrhundert hinzugefügt, und dabei die Apostelgeschichte und Briefe wohl nicht vor dem Erscheinen der ersten Ausgabe des Erasmus und den Angriffen, welche gegen ihn wegen der Auslassung jener Stelle erhoben wurden, und daß dabei diese nach dem Lateinischen eingeschaltet ist, gerade um gegen Erasmus gebraucht zu werden, welcher versprochen hatte, die Stelle aufnehmen zu wollen, wenn sie in irgend einem griechischen Codex sich fände.

Ueber einige andere Handschriften und des Verfassers Urtheil hinsichtlich derselben gebe ich hier nur wenige kurze Bemerkungen.

Den cod. Alexandrinus setzt er in die Mitte des fünften Jahrhunderts oder wenig später und nimmt als wahrscheinliches Vaterland desselben Alexandrien an. Für ein hohes Alter des Codex macht er mit Recht auch den Umstand geltend, daß derselbe die clementinischen Briefe enthält und diese in einem vorgesetzten Verzeichnisse hinter der Apokalypse ganz auf dieselbe Weise mit aufgeführt sind, wie die anderen Schriften des neuen Testaments. Derselbe Umstand hätte aber auch mit für den ägyptischen Ursprung des Codex benutzt werden können.

Den unter strenger Clausur gehaltenen codex Vaticanus hat der Verfasser 1845/46 verschiedentlich gesehen, aber ohne daß es ihm möglich war, mehr als einzelne Lesarten zu prüfen. Er bezeichnet es aber, mit Berufung auf mikroskopische Untersuchung, als eine feststehende Thatsache, daß die Accente und Spiritus nicht von der ersten Hand sind (wie Birch und Tischendorf meinen), sondern von der zweiten Hand, wie Hug. — Die Veröffentlichung des vom Cardinal Mai besorgten Abdruckes des ganzen Codex des alten und neuen Testaments, in 5 Bänden, deren Druck schon im Jahre 1843 bis auf die Prolegomena vollendet war, deren Herausgabe aber bisher die römische Curie nicht erlauben wollte, scheint jetzt nahe bevorzustehen, nach einer Correspondenz aus Rom in der augsb. allg. Ztg. (s. allg. Kirchenzeitung 1857. Nr. 3.); doch findet man eine Revision des Werkes nöthig, womit der Papst drei römische Gelehrte beauftragt hat, welche vollauf zu revidiren gefunden zu haben scheinen. Nach dem, was mir durch einen zur Zeit des Druckes in Rom anwesenden Freund, einen der angesehensten deutschen Gelehrten, über die Weise mitgetheilt ward, wie der Cardinal bei der Besorgung des Abdruckes verfahren ist, ließ sich auch durchaus nicht erwarten, daß derselbe den Text auf eine irgend zuverlässige Weise geben würde. Ein Curiosum erzählt der Verfasser S. 163., daß zur Zeit, als Rom in den Händen der republikanischen Regierung war, der Cardinal Mai den Abdruck dem berliner Buchhändler Asher zum Verkauf angeboten hat und die Verhandlung nur wegen der Höhe des geforderten Preises abgebrochen worden ist.

Beim cod. Cantabrigiensis bespricht er ausführlich die wahrscheinliche Identität desselben mit Steph. β.; mit Recht nimmt er an, daß er im Abendlande geschrieben sey, wahrscheinlich im südlichen Frankreich, wo Beza ihn zu Lyon gefunden hat; die nähere Begründung aber dieser Annahme durch Scholz in dem Aufsatze in der Zeitschrift für Philos. und kathol. Theol. Hft. 5. 1833. S. 83 ff. scheint ihm nicht bekannt gewesen zu seyn, so wie er auch keine Rücksicht auf die Ansichten von D. Schulz und Credner nimmt.

Bei dem St. galler Codex der Evangelien (Δ) macht der Verfasser es sehr wahrscheinlich, daß derselbe von einem der Mönche zu St. Gallen geschrieben ist, und zwar einem gebornen Irländer oder Schotten, und daß er früher mit dem codex Boernerianus der paulinischen Briefe, der auf einen gleichen Ursprung führt, einen Codex gebildet hat.

Zu Cap. 21—33. Ueber die alten Uebersetzungen. Auch dieses ist ein schätzbarer und manches Lehrreiche darbietender Abschnitt, auf umfassenden gelehrten Studien beruhend. Der Verfasser betrachtet die Uebersetzungen bloß in der Beziehung, als sie urkundliche Zeugnisse für den Text des neuen Testamentes sind, nicht in der, als sie für die Ausbreitung des Christenthums unter verschiedenen Völkern zeugen. Das 21. Capitel gibt umsichtige und verständige, wenn auch nicht gerade tief eingehende Betrachtungen, über den kritischen Gebrauch der Uebersetzungen im Allgemeinen und ihren Werth zur Kritik des Textes — gegen Scrivener — und eine geschichtliche Uebersicht über den bisherigen Gang des Gebrauches der verschiedenen Uebersetzungen in den Hauptausgaben des neuen Testaments. Die folgenden Capitel enthalten die Untersuchungen über die Geschichte und den Werth der einzelnen alten Uebersetzungen, nämlich der unmittelbaren. Dazu hier nur einige kurze Bemerkungen, theils über das dem Verfasser besonders Eigenthümliche, theils über einzelnes von ihm Uebersehene, oder worin ich ihm nicht beistimmen kann.

Cap. 22. 23. Lateinische Uebersetzungen. — Der Verfasser nimmt nur eine vorhieronymianische lateinische Uebersetzung an, angefertigt im proconsularischen Afrika, spätestens um die

eine Ausgabe des Codex, dessen ganzer Text schon im Jahre 1848 gedruckt war, aber noch nicht ausgegeben ist, da er eine englische Uebersetzung beizugeben beabsichtigt. D. Tregelles hat die Uebersetzung nach dieser cureton'schen Ausgabe untersucht und schon in s. Account of the printed text of the Greek N. T. (1854) besprochen. Nach seinem Urtheile ist dieselbe in sprachlicher Hinsicht in den verschiedenen Evangelien nicht gleichartig, — so daß er verschiedene Uebersetzer anzunehmen scheint; die Hauptsache aber ist, daß er dieselbe für älter hält, als die Peschito, und meint, der Verfasser der letzteren habe sie gekannt und benutzt, oder es sey die Peschito später nach ihr geändert worden. So stellt er sie als kritischen Zeugen hoch. Dieses bedarf indessen noch einer genaueren und umfassenderen Untersuchung. An sich halte ich es durchaus nicht für unmöglich, daß der ohne Zweifel schon ursprünglich zu kirchlichem Gebrauche und auf Veranlassung der syrischen Kirche oder ihrer Vorsteher angefertigten Peschito schon eine andere Uebersetzung der Evangelien oder anderer Schriften als Privatarbeit vorhergegangen ist, nach dem Erscheinen jener kirchlichen Uebersetzung aber wenig Beachtung und Gebrauch mehr gefunden hat. — Was die Peschito selbst betrifft, so spricht der Verfasser (S. 266.) als seine Meinung aus, jedoch ohne nähere Begründung, daß das A. T. nicht von demselben Uebersetzer sey, wie das neue Testament, und daß in dem letzteren die Uebersetzung der Apostelgeschichte und der Briefe neueren Ursprungs sey, als die der Evangelien, so wie er es als nicht unwahrscheinlich bezeichnet, was Michaelis meint, daß der Brief an die Hebräer von einem anderen, jüngeren Uebersetzer übersetzt sey, als das übrige neue Testament. Doch haben Michaelis' Gründe ihre Widerlegung schon durch Hug gefunden. Die Frage über die Einheit oder Mehrheit der Uebersetzer ist wohl noch nicht spruchreif, aber daran zweifle ich nicht, nach dem oben angedeuteten kirchlichen Ursprunge der Uebersetzung, daß die sämmtlichen darin enthaltenen neutestamentlichen Bücher zu gleicher Zeit übersetzt sind und im Allgemeinen gleichzeitig auch die kanonischen Bücher des alten Testaments. Aus dem Umstande, daß in dieser Uebersetzung vier katholische Briefe und die Apokalypse fehlen, schließt D. Tregelles auf eine Abfassung vor der

Mitte des vierten Jahrhunderts; aber gewiß läßt sich daraus auf eine noch bedeutend frühere Zeit, wohl spätestens gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts, schließen. Wenn zu der Zeit die Uebersetzung angefertigt ward, und gleich mit kirchlicher Autorität, so konnte sie selbst dazu beitragen, in der syrischen Kirche den neutestamentlichen Kanon mit den in ihr enthaltenen Büchern als abgeschlossen zu betrachten und ihn auch später nicht durch Aufnahme anderer Bücher zu erweitern. Ob der Text der Uebersetzung später, wie D. Tr. meint, zur Zeit des Uebergangstextes (s. oben S. 553.), eine besondere Revision erfahren habe, ist wohl sehr problematisch. — S. 262 f. findet sich nähere Nachricht über die von der londoner Bibelgesellschaft im Jahre 1816 herausgegebene, von D. Buchanan und nach dessen Tode von Prof. Lee besorgte Ausgabe der Peschito und die dabei benutzten Handschriften (der Verfasser bedauert, daß dabei der schaaf'sche und nicht lieber der widmanstedt'sche Text zu Grunde gelegt ist), so wie über eine andere, durch W. Greenfield begonnene und nach seinem Tode vollendete Ausgabe (Lond. 1828, in Fol., 4. u. 8.), wobei der widmanstedt'sche Text zu Grunde liegt, aber vollständig vocalisirt ist, und mit Benutzung der lee'schen Ausgabe. — D. Tregelles selbst hat den Text einer rich'schen Handschrift auf dem britischen Museum verglichen, jedoch ohne sonderliche Ausbeute.

Hinsichtlich der philoxenianischen Uebersetzung wirft der Verfasser den Zweifel auf (S. 274.), ob der sclavisch-wörtliche Charakter derselben überall schon vom Philoxenus herrühre und nicht bloß von dem Ueberarbeiter, dem Thomas Charclensis; gewiß mit Unrecht. Daß letzterer nicht eine neue Uebersetzung angefertigt habe, sondern nur eine Revision der philoxenianischen, macht er mit Recht geltend; dabei legt er aber die entgegengesetzte Annahme der Abhandlung von Bernstein (de Charclensi N. T. translatione, 1837) bei, wie dieses auch de Wette gethan hat (Einl. ins N. T. §. 13a. Anm. b.); doch hat Bernstein selbst in seiner Ausgabe des Evang. Johannis nach dieser Uebersetzung (1853) in den krit. Anmerkungen (S. 29. Anm.) gegen diese Angabe de Wette's, als auf einem

Mißverständnisse beruhend, Protest eingelegt, da auch er es nicht anders angesehen und ausgesprochen habe, als so, daß die charclensische eine Revision der philoxenianischen Uebersetzung nach griechischen Handschriften sey. — Die zuerst von L. de Dieu herausgegebene syrische Uebersetzung der Apokalypse ist D. Treg. nicht geneigt, worauf die Unterschrift des florentiner Codex derselben führt, dem Thomas Charclensis als Verfasser beizulegen, vielmehr mit Adler anzunehmen, daß der Verfasser derselben die charclensische Uebersetzung gekannt und nachgeahmt habe, daß sie vielleicht nicht wirklich ein altes Werk sey. Aber die von ihm angeführten adler'schen Gründe sprechen doch eigentlich nur gegen eine Abfassung durch den Philoxenus, nicht durch den Ueberarbeiter der philoxenianischen Uebersetzung. — Ueber die — ebenfalls zuerst durch L. de Dieu veröffentlichte — syrische Uebersetzung der Perikope von der Ehebrecherin handelt der Verfasser S. 282 ff.; de Dieu hatte sie aus einem von Usser an ihn gesandten Codex genommen; außerdem findet sie sich in zwei Handschriften der philoxenianischen Uebersetzung, obwohl sie dieser Uebersetzung selbst nicht angehört und auch in der gedruckten Ausgabe derselben nicht steht. Ungenau ist die betreffende Angabe bei de Wette a. a. O. §. 11a. Anm. a. — Nicht bekannt scheint dem Verfasser zu seyn, daß Bernstein diesen Abschnitt aus einer anderen noch ungedruckten Uebersetzung in einem florentiner Codex hat abdrucken lassen, in der Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. 1849.

Die — von Adler in einem syrischen Evangelistarium auf der vaticanischen Bibliothek entdeckte — jerusalemisch-syrische Uebersetzung hat D. Tregelles sich wieder angesehen und an einigen Stellen verglichen. Er hält sie für die Uebersetzung eines griechischen Lectionariums und glaubt daher, daß sie jünger sey, als wie Adler sie setzt, ins vierte bis sechste Jahrhundert, da es damals wohl griechische Lectionarien noch nicht gegeben, nach Cap. 20, wohl nicht vor dem achten Jahrhundert.

Cap. 30. Gothische Uebersetzung. S. 303. und 305. finden sich gestochene Schriftproben aus dem codex argenteus und aus einem der mai'schen Palimpsesten.

Cap. 31. Armenische Uebersetzung. Wir erfahren hier (S. 312.), daß der am britischen Museum angestellte D. C. Rieu (aus Genf, so viel ich weiß) für die tregelles'sche Ausgabe des neuen Testaments eine sehr sorgfältige Vergleichung dieser Uebersetzung, auch nach den in der zohrab'schen Ausgabe angegebenen Lesarten verschiedener Handschriften, mit dem griechischen Texte besorgt hat, so wie S. 311., daß, wie Tischendorf von Aucher im St. Lazarus-Kloster bei Venedig gehört, dort eine neue kritische Ausgabe dieser Uebersetzung unternommen ist.

Cap. 32. Aethiopische Uebersetzung. S. 317 ff. über die durch Thomas Pell Platt besorgte Ausgabe dieser Uebersetzung, Cambridge 1826/30. 2 Bde. 4.; sie ist auf Veranlassung der Bibelgesellschaft für die abessynischen Christen besorgt, nicht für einen kritischen Zweck. Doch sind dabei für die Evangelien einige Handschriften, für die anderen Bücher nur eine benutzt, und Anmerkungen des Herausgebers über einzelne Lesarten hinzugefügt, jedoch nur für die Evangelien, und es hat Platt an D. Tregelles auf dessen Wunsch verschiedene Bemerkungen mitgetheilt, welche er während seiner Beschäftigung mit der Uebersetzung der Evangelien gemacht hatte. Dabei hat D. Tr. eine durch L. A. Prevost (am britischen Museum) angestellte Vergleichung des platt'schen Textes mit hinzugefügter buchstäblicher Uebersetzung der Varianten benutzt.

Cap. 33. Arabische Uebersetzungen. Seit Storr (1775) wird angenommen, daß die verschiedenen Ausgaben der Evangelien rc. in arabischer Sprache — a) Rom 1590 u. 1591, b) von Erpenius, 1616, c) in der pariser und londoner Polyglotte — eine und dieselbe unmittelbare Uebersetzung geben, nur in etwas verschiedenen Gestaltungen. D. Tregelles dagegen macht aufmerksam auf einen schon im Jahre 1838 zu Leyden in holländischer Sprache erschienenen und bisher außerhalb wenig bekannten Aufsatz von Juynboll über einen zu Franeker befindlichen arabischen Codex der Evangelien, worin derselbe nachweise, daß die römische editio princeps im Allgemeinen denselben Text gebe, wie dieser Codex, daß beide der Vulgata folgen, und vermuthet, daß die in ihnen enthaltene Uebersetzung derjenigen angehöre, die im

achten Jahrhundert der Bischof Johann von Sevilla aus der Vulgata angefertigt habe. Die Sache bedarf hiernach noch der erneuerten genaueren Untersuchung.

Die georgische Uebersetzung wird gewöhnlich als eine aus dem griechischen Texte geflossene bezeichnet; der Verfasser stellt es S. 329. als zweifelhaft hin, ob sie nicht vielleicht aus der armenischen angefertigt sey, jedoch ohne es näher zu begründen.

Zu Cap. 34. Ueber die Anführungen bei Kirchenschriftstellern. Der Verfasser gibt hier recht schätzbare umsichtige Bemerkungen über den wahren Werth der patristischen Citationen als Zeugen für den neutestamentlichen Text, sowohl an sich, als in Verbindung mit den anderen Classen kritischer Zeugen, so wie über die Vorsicht, welche bei der Anwendung derselben zu beobachten sey, bei der verschiedenen Art, wie die verschiedenen Kirchenschriftsteller unter verschiedenen Umständen citiren, und bei der vielfachen Unsicherheit ihres eigenen Textes in unseren Ausgaben, da nicht bloß Abschreiber, sondern auch Herausgeber sich so oft Aenderungen des Textes der angeführten Stellen nach dem zu ihrer Zeit gewöhnlichen Texte erlaubt haben u. s. w.

In dem 35. Capitel: „On the application of the materials for criticism", stellt der Verfasser in neun Sätzen kritische Regeln auf für die Schätzung der verschiedenen kritischen Autoritäten gegen einander und für die Feststellung des Textes in den einzelnen Stellen, und fügt zur Erläuterung eine kritische Behandlung zweier größerer Abschnitte des Matthäus bei. Was er hier gibt, ist umsichtig und im Allgemeinen beifallswerth; über Einzelnes läßt sich streiten, z. B. über die Auslassung von *Ἰησοῦ* vor *Χριστοῦ* Matth. 1, 18. und der Worte *αὐτῆς τὸν πρωτότοκον* V. 25., oder über die Lesart *ἐπὶ τὴν γῆν εἰς Γεννησαρὲτ* Cap. 14, 34. Was ich im Allgemeinen besonders vermisse, ist dieses, das D. Tregelles sich nicht darüber ausspricht, ob und inwieweit in zweifelhaften Fällen auf die Feststellung des Textes einer Stelle auch die Rücksicht auf innere Wahrscheinlichkeit und Angemessenheit Einfluß üben dürfe. Nach meiner Meinung darf dieses Moment wenigstens für eine Handausgabe des

griechischen neuen Testaments nicht ausgeschlossen werden, so große Vorsicht dabei auch erforderlich ist; s. Stud. u. Krit. Jahrg. 1855. Hft. 1. S. 175 ff.

Im folgenden (36.) Capitel findet sich eine ausführliche kritische Abhandlung über die Stelle 1 Joh. 5, 7. (S. 355—388.), obwohl der Verfasser die Frage über die Unechtheit derselben als längst entschieden betrachtet; es ist das eine Ueberarbeitung dessen, was in den früheren Ausgaben Horne selbst bei der Behandlung des ersten johanneischen Briefes ausgeführt hatte. Unter den deutschen protestantischen Theologen wird wohl kaum Einer seyn, der noch ernstlich darauf auszugehen wagte, die Stelle als echt geltend zu machen, wie noch der gelehrte römische Theologe, jetzige Cardinal Wiseman in der oben angeführten Abhandlung zu thun gesucht hat. Aber es ist auch wohl kaum zu rechtfertigen, daß die Stelle noch fortwährend in unserer kirchlichen Uebersetzung gelassen wird, der sie bekanntlich ursprünglich eben so wenig angehört hat, als dem griechischen Texte, und sich auch in keiner der von Luther selbst besorgten Ausgaben derselben findet.

Das letzte (37.) Capitel enthält noch einige etwas breit gezogene allgemeine Betrachtungen in Rückblick auf das bisher Behandelte, namentlich über die Nothwendigkeit der Uebung der Textkritik auch in Beziehung auf das Wort Gottes u. s. w., auch über die Behandlung von Schwierigkeiten und scheinbaren Widersprüchen, wobei nicht bestimmt hervortritt, ob der Verfasser wirkliche Widersprüche in der Schrift überhaupt annimmt oder nicht. Das letztere scheint seine eigene Meinung zu seyn, daß die angeblichen Widersprüche durchaus nur scheinbare seyen, auch nach einzelnen Aeußerungen im zweiten Theile dieses Bandes, S. 409. Anm. 5. 644. Anm. 4. Aber was zur exegetischen oder dogmatischen Begründung dieser Ansicht dienete, findet sich hier noch weniger als im ersten Theile.

Was aber diesen zweiten Theil überhaupt betrifft — Einleitungen in die einzelnen Bücher des neuen Testamentes — so ist, wie schon oben bemerkt, hier im Allgemeinen die Horne'sche Bearbeitung beibehalten und diese von

D. Tregelles als Herausgeber nur revidirt. Zusätze von dem Herausgeber sind sowohl im Text als in den Anmerkungen meistens durch Parenthesen ausdrücklich als solche bemerklich gemacht. Aber zum Theil sind solche auch ohne Weiteres in den Text aufgenommen, besonders Angaben neuerer Schriften und Schriftsteller, welche die gleichen Ansichten, wie die von Horne angeführten früheren, geltend zu machen suchen, und anderswo hat der Herausgeber sich auch nach seiner eigenen Angabe (S. X ff. 403.) Zusammenziehungen und anderweitige Aenderungen der Horne'schen Darstellung erlaubt, zwar mit Beibehaltung der von Horne beigebrachten Thatsachen und Beweise und so, daß die ausgesprochenen Urtheile, wo nicht ausdrücklich das Gegentheil bemerkt ist, die Horne'schen sind, aber doch nicht so, daß sich überall vollständig und mit Sicherheit unterscheiden ließe, was dem ursprünglichen Verfasser und was dem Herausgeber angehört. — Die einzelnen Bücher sind in der Reihenfolge behandelt, worin sie in den gewöhnlichen Ausgaben des neuen Testaments sich finden, und auch die paulinischen Briefe nicht etwa nach der wahrscheinlichen Zeitfolge. Am Schlusse findet sich noch ein Appendix: über die Quellen der drei ersten Evangelien (S. 641 bis 665.). — Was den wissenschaftlichen Werth dieses Theiles im Allgemeinen betrifft, so ist dieser ein sehr geringer, sowohl in dem, was von D. Horne ist, als in den Zusätzen von D. Tregelles, und es bietet derselbe auch nicht im entferntesten so viel Werthvolles und Lehrreiches dar, wie der erste Theil. D. Horne hat auch hier (s. S. 347 f.) deutsch schreibende Schriftsteller über die betreffenden historisch-kritischen Fragen nur benutzen können, wiefern sie ihm aus abgeleiteten Quellen oder in Uebersetzungen zugänglich waren, und hat die neuesten Untersuchungen und Streitigkeiten natürlich gar nicht berücksichtigen können. Aber auch die Prüfung der ihm bekannten früheren Ansichten und die Begründung der eigenen bietet durchaus nichts irgend Befriedigendes und Gründliches dar; die Beweise sind oft von anderen Schriftstellern entlehnt; Manches ist ohne allen Beweis hingestellt und darunter auch Unhaltbares oder sicher Falsches; mitunter sind die Aussagen auch schwankend und nicht

sich gleichbleibend. In dem Appendix verwirft er unter Anderem auch die Ansicht, welche auf eine von den Jüngern Christi ausgegangene mündliche Ueberlieferung zurückgeht (S. 658 ff.); doch kommt er nachher selbst darauf zurück, daß die Reden vor der Niederschreibung durch die Evangelisten oft unter den Aposteln wiederholt seyen, indem dieselben Andere unterrichteten oder sich selbst dieselben ins Gedächtniß zurückriefen (S. 662.). Er leugnet, daß die Evangelisten einer den anderen könnten benutzt oder auch nur gekannt haben, und meint z. B., daß, wenn Markus das Evangelium des Matthäus gekannt hätte, er sich mit demselben als dem Werke eines Apostels und Augenzeugen würde begnügt und nicht daran gedacht haben, selbst eins zu schreiben (S. 642.), und daß er auch nicht würde öfters von ihm abgewichen seyn (S. 439 ff.); die zum Theil wörtliche Uebereinstimmung beider erklärt er daher, weil, wie Matthäus, so auch Petrus, der Gewährsmann des Markus, Augenzeuge war (S. 641 f.), was doch allenfalls nur ihre zum Theil wörtliche Uebereinstimmung in den mitgetheilten Reden erklären könnte, nicht aber in der anderweitigen Darstellung der Thatsachen. — Beim Matthäus nimmt er an, daß der Apostel selbst sein Evangelium sowohl aramäisch, als griechisch geschrieben habe (S. 420.), und zwar das erstere im Jahre 37 oder 38, das letztere im Jahre 61 n. Chr. (S. 409.), wie er eben so auch für die anderen Evangelien das Jahr der Abfassung zu nennen weiß, nur freilich ohne allen Beweis. — Daß Verschiedenheiten zwischen den Evangelien stattfinden, leugnet der Verfasser nicht; er gründet eben darauf einen Beweis, daß sie ganz unabhängig von einander geschrieben haben müssen, und leugnet (S. 440 f. Anm. 2., nach Middleton), daß die Glaubwürdigkeit unserer Religion oder eine vernünftige Vorstellung von Inspiration eine durchgängige Uebereinstimmung derselben mit einander auch in den geringsten und gewöhnlichsten Umständen erfordere. Doch behauptet er auf der anderen Seite, daß alle Widersprüche nur scheinbar seyen und sich leicht lösen lassen (S. 409. 644.). — Ausführlich werden beim Matthäus die beiden ersten Capitel besprochen (S. 421 bis 427.) und deren Echtheit auf nicht ungeschickte, wenn gleich nicht

gerade selbständige Weise vertheidigt. Was für die Echtheit des Evangeliums selbst (richtiger: dessen Abfassung durch den Matthäus) beigebracht wird, besteht bloß in der Anführung äußern Zeugen, und diese theils von Tregelles, und ist höchst unbedeutend. — Das marcionitische Evangelium wird von D. Horne nur bei der Vertheidigung der Echtheit der beiden ersten Capitel des Lukas ganz kurz erwähnt (S. 449 f.), ohne alle Rücksicht auf die neueren Streitigkeiten.

Die johanneischen Schriften werden alle fünf dem Apostel Johannes beigelegt, und im Evangelium nicht bloß das letzte Capitel, dessen Echtheit gegen Grotius u. A. hinreichend durch Mich. Weber festgestellt sey (S. 464 f.), sondern auch der Abschnitt von der Ehebrecherin, der sich in den meisten Handschriften finde (S. 465 f.). — Für die Erweisung der Echtheit der Apokalypse (Abfassung derselben durch den Apostel und Evangelisten Johannes, S. 624—632.) scheint er sich besonders an Woodhouse in seiner Bearbeitung des Buches (Lond. 1805) zu halten. Die Verschiedenheit der Sprache zwischen dem Evangelium und der Offenbarung erklärt er mit diesem seinem Gewährsmanne daher, daß das Evangelium lange nach den Begebenheiten niedergeschrieben sey, was natürlich eine kühlere Darstellung mit sich führe, die Offenbarung aber unmittelbar nach dem Empfangen derselben. Dabei setzt er die Abfassung beider Werke fast gleichzeitig, die der Apokalypse gegen das Ende der Regierung des Domitian (S. 633 f.), die des Evangeliums in das Jahr 97 oder 98 (S. 409. 631.), dagegen die des ersten Briefes vor der Zerstörung Jerusalems, in das Jahr 68, spätestens 69 n. Chr. — das Eine wie das Andere ohne alle ernstliche Begründung. — In der Darstellung des Lebens des Paulus (Cap. 8.) findet sich manches Gute über den Charakter und Stil des Apostels, dagegen genauere Untersuchungen über schwierigere Puncte in der Geschichte desselben ganz vermißt werden, auch über seine Befreiung aus der ersten römischen Gefangenschaft, die nur mehr als Thatsache vorausgesetzt wird (S. 495 f.); in die Zeit nach dieser Befreiung setzt er die Abfassung des ersten Briefes an den Timotheus und des Titus, in die der zweiten

römischen Gefangenschaft den zweiten Brief an den Timotheus. Dabei wird nur die Echtheit des 1 Tim. ausdrücklich besprochen und gegen Schleiermacher u. A. nach Hug vertheidigt, dagegen die der beiden anderen Pastoralbriefe ohne Weiteres vorausgesetzt. Sehr ungenau und ungründlich ist das über die korinthischen Parteien und über die Irrlehrer zu Kolossä Gesagte (S. 522. 542.). — Den Epheserbrief läßt er an die Gemeinde zu Ephesus selbst geschrieben seyn und hält in Beziehung auf Kol. 4, 16. (S. 536 f.) mit Macknight für das Wahrscheinlichste, daß Paulus durch den Ueberbringer Tychikus die Epheser benachrichtigt habe, sie sollten eine Abschrift des Briefes an die Laodiceer schicken, mit dem Befehle, dieselbe den Kolossern mitzutheilen, dagegen er S. 542. jene Stelle ohne Weiteres auf einen Brief der Laodiceer an den Paulus bezieht. — Zu den paulinischen Briefen wird auf entschiedene Weise auch der Hebräerbrief gerechnet, dessen Echtheit ohne Grund eine kurze Zeit bezweifelt sey (S. 512.), und es wird als ein entscheidendes äußeres Zeugniß für den Paulus als Verfasser wieder die angebliche Citation desselben 2 Petr. 3, 15 f. geltend gemacht (S. 573 f.). D. Horne schließt sich für diesen Brief wieder an Macknight, so wie an Stuart und de Groot an.

Für die Erklärung der Benennung katholische Briefe schließt er sich ebenfalls an die — ganz ungeschichtliche — Annahme von Macknight u. A. an, daß dieselbe — in dem Sinne des allgemein Anerkannten und daher Kanonischen — ursprünglich in Beziehung auf den ersten petrinischen und ersten johanneischen gebraucht sey im Gegensatze gegen die fünf anderen dieser Briefe und später dann auch auf diese angewandt, als auch sie gleiche Anerkennung fanden (S. 589.). — Im höchsten Grade ungenau ist das über die Personen des Jakobus und des Judas, der Verfasser des ersten und des letzten dieser Briefe, Gesagte. Beide werden als Apostel betrachtet, Söhne des Alphäus oder Kleopas, die Brüder des Herrn genannt seyen. In welchem Sinne aber dieses letztere, wird nicht gesagt, wie überhaupt die bedeutenden Schwierigkeiten, welche dieser Gegenstand der Untersuchung darbietet, gar nicht berührt werden. — Dasselbe gilt von der Frage

über das Verhältniß des Briefes des Judas und des zweiten petrinischen Briefes zu einander; ein eigenes Urtheil über die Priorität des einen oder des anderen wird ganz vermißt; der Verfasser meint, zur Erklärung der großen Uebereinstimmung beider in Gedanken und in Sprache genüge die Annahme der ungefähr gleichzeitigen Abfassung derselben. Was Cap. 27. über die Abfassung des letzteren Briefes durch den Apostel Petrus gesagt wird, ist höchst dürftig und nimmt auch selbst auf die älteren Angriffe auf die Echtheit dieses Schreibens gar keine gebührende Rücksicht; das von inneren Gründen Beigebrachte dient meistens eigentlich nur zum Beweise, daß der Brief vom Apostel Petrus geschrieben seyn wolle.

Eine wesentliche Verbesserung hat dieser Theil auch durch des D. Tregelles Bearbeitung nicht erfahren. Zwar hat er öfters falsche oder zu bestimmte Behauptungen des D. Horne mit Recht zurückgewiesen oder gehörig beschränkt, z. B. S. 467., daß es, wenn auch nicht die meisten, doch gerade die ältesten Handschriften seyen, welche die Perikope von der Ehebrecherin nicht haben; S. 584 f., daß es durchaus nicht sicher sey, daß 2 Petr. 3, 15 f. sich auf den Hebräerbrief beziehe, daß das Babel 1 Petr. 5, 13. von dem eigentlichen alten Babel gemeint sey, nicht Rom, u. A. Doch bestehen dergleichen — auch nicht zahlreiche — Berichtigungen meistens nur in sehr kurzen Bemerkungen, ohne nähere Begründung. — Hinsichtlich des Hebräerbriefes im Allgemeinen ist er der Meinung (a. a. O.), daß wir über seinen Ursprung zu keiner größeren Sicherheit kommen können, als wie Origenes vor 1600 Jahren, das kanonische Ansehen des Briefs sey bewiesen (?), eben so sicher sey, daß er paulinisch im allgemeinen Sinne sey, Weiteres aber sey von subjectivem Ermessen abhängig. Es scheint, daß D. Tr. sich nicht getraut, die Abfassung des Briefes dem Apostel Paulus beizulegen, aber doch auch nicht wagt, dieses geradezu auszusprechen. — Beim Briefe des Jakobus sind die äußeren Zeugen für denselben von dem Herausgeber zusammengestellt (S. 593 f.). Derselbe hat auch (S. 591 f. Anm.) die Streitfragen hinsichtlich der Person dieses Jakobus richtiger

hingestellt; er selbst spricht sich nicht bestimmt aus, wie er die Sache ansieht, doch führen seine Aeußerungen darauf, daß der Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde, Jakobus Justus, derselbe sey mit dem Bruder des Herrn und wohl auch derselbe mit dem Apostel Jakobus, Sohne des Alphäus, dem Verfasser des Briefes, und sodann auch (S. 619 f.) der Verfasser des siebenten Briefes der Apostel Judas, wogegen auch V. 17 f. nicht entscheide. Doch sind nicht bloß diese Ansichten entschieden falsch, sondern auch die ganze Beweisführung sehr schwach, so daß auch Solche, die mit dem Ergebnisse einverstanden sind, schwerlich dadurch werden befriedigt werden. Vielfach vermißt man auch ganz oder so gut wie ganz zusätzliche Erläuterungen, wo man bei der erneuerten Herausgabe eines solchen Werkes von einem mit den neueren Untersuchungen und Streitigkeiten über die behandelten Gegenstände nicht unbekannten Gelehrten wohl berechtigt wäre, dergleichen zu erwarten, z. B. S. 450. Anm. in Beziehung auf das marcionitische Evangelium, S. 464 f. in Beziehung auf die Quellen der drei ersten Evangelien — wo er meint, daß der Gegenstand von Horne hinreichend besprochen und die neueren Ansichten bloße Wiederholungen der früheren seyen; Cap. 8. über die schwierigen Puncte in der Geschichte des Paulus; Cap. 19 bis 21. über die Echtheit der drei Pastoralbriefe in Beziehung auf die neueren Angriffe gegen dieselben; Cap. 24. über die katholischen Briefe im Allgemeinen; Cap. 26. über den Aufenthalt des Petrus zu Rom u. A. Verhältnißmäßig ausführlich bespricht er den zweiten petrinischen Brief; dessen Echtheit steht ihm ungeachtet so mancher früheren Zweifel entschieden fest, und er findet auch keine Schwierigkeit darin, daß Petrus den Brief des Judas, eine ebenfalls inspirirte Schrift, gebraucht hat. Doch ist die ganze Beweisführung sehr allgemein gehalten und oberflächlich. — Oft begnügt sich der Verfasser auch damit, daß er auf andere neuere Werke, als worin ein Gegenstand weiter besprochen sey, verweist, namentlich auf Alford's Greek testament (Lond. 1849 ff.) und besonders auf Davidson's neutestam. Einleitung, auf letzteres Werk z. B. S. 427. für die Widerlegung der neuesten Einwendungen gegen Matth. Cap. 1. 2., S. 444.

gegen die Identificirung des Lukas und Silas, S. 450. über die Schatzung des Quirinus, S. 464. gegen die neueren Angriffe auf das johanneische Evangelium, S. 537. für die Frage über die ursprüngliche Bestimmung des Epheserbriefes u. A.; doch hat er bei Besprechung des zweiten petrinischen Briefes auf die gerade hier sehr umsichtige und gründliche Behandlung des Gegenstandes bei Davidson gar keine Rücksicht genommen.

Hiernach kann denn über den zweiten Theil dieses Bandes auch nach der tregelles'schen Revision nicht ein so günstiges Urtheil gefällt werden, wie über den ersten Theil. In wissenschaftlicher Hinsicht bietet er keine Förderung dar; keine der streitigen Fragen auf dem Gebiete der speciellen Einleitung ins neue Testament ist dadurch ihrer Lösung näher geführt worden. Aber er ist auch nicht geeignet, weniger kundige Leser mit dem gegenwärtigen Stande der betreffenden Untersuchungen im Allgemeinen und im Einzelnen einigermaßen vollständig bekannt zu machen. Er entspricht daher nicht den Anforderungen, welche an ein solches Werk in jetziger Zeit gemacht werden, sowohl von Seiten der freieren kritischen, als der strengeren orthodoxen Richtung, und steht an wissenschaftlicher Bedeutung sehr zurück gegen die freilich auch bedeutend umfangreichere davidson'sche Einleitung in das neue Testament, so wie gegen einen etwaigen mit Geschick gemachten Auszug aus demselben.

Eine recht nützliche und angenehme Zugabe aber zu dem Werke bildet der dritte Theil dieses letzten Bandes (S. 667—750.), ein mit längeren oder kürzeren Anmerkungen über Inhalt und Urtheilen begleitetes Verzeichniß der Hauptausgaben der Bibel, alten und neuen Testaments, in den Originalsprachen und in den alten Uebersetzungen, aus einem größeren Werke von Horne: „Bibliographical list", wieder herausgegeben, mit Zusätzen, besonders der betreffenden neuesten Literatur, von Tregelles, die als solche überall durch Parenthesen bemerklich gemacht sind.

Das hier Mitgetheilte wird genügen, um deutsche Leser einigermaßen mit dem Inhalte und Charakter des besprochenen Werkes bekannt zu machen, welches jedenfalls in seiner Erscheinung und namentlich in dieser zehnten Auflage einen deutlichen Beweis

liefert, mit welchem Interesse und Eifer diese biblischen Studien fortwährend in England getrieben werden, und wie man dort das Bedürfniß fühlt, auch die neueren Bewegungen in der deutschen Theologie auf diesem Gebiete nicht unbeachtet zu lassen. Es bietet auch eine erfreuliche Seite dar, daß der ursprüngliche, der bischöflichen Kirche angehörende Verfasser kein Bedenken getragen hat, um seinem Werke eine größere zeitgemäße Vollkommenheit zu geben, zwei andere rühmlichst bekannte Gelehrte von verschiedenen kirchlichen Richtungen — denn D. Davidson gehört zu den Independenten, D. Tregelles, so viel ich weiß, zu den sogenannten Plymouth=Brüdern — mit heranzuziehen und ihnen so bedeutende Partien zur selbständigen Bearbeitung anzuvertrauen. Um so bedauerlicher ist das Folgende. D. Davidson erscheint auch in diesem Werke sicherlich als ein Forscher nicht bloß von redlichem, gewissenhaftem, nur durch Wahrheitssinn geleitetem Streben, sondern auch von überwiegend positiver, conservativer Richtung. Allein kaum war das Werk erschienen, so mußte er wegen der darin enthaltenen Heterodoxien die heftigsten Angriffe erfahren, und leider zuerst mit von seinem Mitarbeiter D. Tregelles. Auch D. Horne hat sich von Davidson's Arbeit als einem Theile seines Werkes losgesagt und von Seiten des Vorstandes des Independenten=Collegiums zu Manchester ist wider ihn eine Untersuchung verhängt, deren genauerer Verlauf mir nicht näher bekannt ist; doch höre ich jetzt, daß sie sogar seine Entfernung von seiner Stellung an jenem Collegium zur Folge gehabt hat. Wie dem aber auch sey, so, hoffe ich, wird derselbe sich dadurch nicht irre machen lassen, auf dem Wege treuer, gewissenhafter und immer gründlicherer Forschung weiter fortzuschreiten und sich nicht zu scheuen, die Ergebnisse derselben offen auszusprechen, den Erfolg Gott anheimstellend.

Bleek.

2.

Evangelisches Missions-Magazin. Neue Folge. — Herausgegeben im Auftrag der evangel. Missionsgesellschaft von D. A. Ostertag. Erster Jahrgang 1857. Basel, im Verlag des Missions-Comptoirs. (Preis in Deutschland, durch die Post bezogen, 3 fl. 17 Xr.).

Das seit dem Jahre 1816 von der basler Missionsgesellschaft herausgegebene Missions-Magazin hat vom vorigen Jahre an unter obigem Titel eine neue Gestalt angenommen, indem es statt in Quartalheften in monatlichen Lieferungen erscheint und hinsichtlich seines Stoffes Altes, Neues und Neuestes aus der gesammten Geschichte der Missions- und Bibelgesellschaften in möglichst durchgearbeiteter Weise und anziehendem Gewande geben will. Die früheren Hefte, an denen wir eine sehr reiche Fundgrube für die gesammte Missionsgeschichte älterer und neuer Zeit besitzen, hatten weniger das Bestreben, ihren Stoff in durchgearbeiteter, mundgerechter Form zu geben; sie enthielten immer zuerst eine Uebersicht über die neuesten Ereignisse auf dem Gebiete der Mission, also eine Art Missionszeitung, sodann in größeren und kleineren Aufsätzen Beiträge zur Geschichte und Geographie der Mission und zur Kenntniß der Heidenvölker.

Daß das Missions-Magazin in seiner neuen Gestalt, in der es auch äußerlich recht freundlich ausgestattet ist, an Anziehungskraft gewonnen hat, das beweist die seitdem eingetretene bedeutende Zunahme des Leserkreises. Ein Blick auf die in den zwölf Heften des vorigen Jahres behandelten Gegenstände zeigt uns übrigens, daß dieselben nicht für eine augenblickliche, mehr zeitungsmäßige Unterhaltung und Erbauung berechnet sind, sondern daß sie, obwohl den wichtigsten Missionsfragen unserer Gegenwart zugewendet, dennoch durch eine allseitige Orientirung auf ihrem Gebiete einen bleibenden Werth haben. Die basler Gesellschaft hat das Glück, in D. Ostertag einen Mann zu be-

sitzen, der durch seine gründlichen Studien auf den hier einschlagenden Gebieten und durch seine ausgebreitete Bekanntschaft mit der Missionslitteratur anderer Länder, insbesondere Englands, befähigt ist, die Missionsfragen, welche neuerdings in steigendem Maße mit bedeutenden Ereignissen des Völkerlebens verflochten sind, eben so eingehend als in anziehender und lebendiger Sprache zu besprechen. Für die Sache ist dieß ein großer Gewinn, wenn die Missionsbestrebungen nicht isolirt dargestellt werden, sondern überall in ihrem culturgeschichtlichen Zusammenhang erscheinen, ohne daß dabei der evangelische Missionsgrundsatz verleugnet wird, daß das Christenthum bei jedem Volke seinen Eingang nur durch die Bekehrung Einzelner und die allmähliche Sammlung der von der Wahrheit Ergriffenen zu suchen hat.

Es liegt in diesem Princip der evangelischen Mission begründet, daß es an Zeugnissen der speciellen Missionsarbeit oder der selbstverleugnenden Liebe, die den einzelnen Verlorenen nachgeht, in einer Zeitschrift, wie die vorliegende, nicht fehlen darf. Die heimathliche Missionsgemeinde erhält durch solche Berichte einerseits die Möglichkeit, zu erkennen, ob in schriftgemäßer und apostolischer Weise missionirt wird, andererseits geben ihr die in den Bekehrten und ihrem Leben offenbar werdenden Geisteswirkungen nach Apostelgesch. 11, 17. die rechten Zeugnisse von der göttlichen Bestätigung des Missionswerkes. Einen solchen Eindruck von der seligmachenden Wirkung des Evangeliums gibt uns hier das Lebensbild des im Jahre 1856 von den basler Missionaren zum Predigtamt ordinirten Jakob Ramawarma, des Sohnes eines indischen Radscha, so wie des Negers Dasalu aus Abbeokuta, dessen Schicksale uns zugleich einen Blick in den gegenwärtig stattfindenden Sclavenhandel werfen lassen.

Von besonderem Interesse ist ein zwei Monatshefte umfassender Aufsatz über den Militäraufstand in Indien. Eine Reihe von religiösen und politischen Erscheinungen, welche auf die Entstehung dieses so plötzlich über die britische Herrschaft in Indien hereingebrochenen Sturmes ein Licht werfen können, sind hier zusammengestellt. Der Verfasser erkennt als den tiefsten Grund der Unzufriedenheit den steigenden Haß der Braminen

gegen das immer siegreicher auftretende Christenthum und die damit verbundene Bildung, wodurch dem Hinduismus der Untergang gedroht ist; zum Werkzeug mußte ihnen das indobritische Heer dienen, in dem sie durch Zahl und Einfluß überwiegen. Erst später schlossen sich auch die Muhamedaner der Bewegung an, und sie waren es erst, die derselben einen wesentlich politischen Charakter gaben. Die gemeinsame Feindschaft gegen die Fremden verband beide Elemente, und so ängstlich die Regierung der ostindischen Compagnie auch bemüht war, gerade von dem Heere das Christenthum fern zu halten, so wurde doch die Masse des Heeres hauptsächlich durch den Argwohn, als wolle man sie durch List oder Gewalt zu Christen machen, zur Meuterei getrieben. Allein der ganze bisherige Verlauf des Aufstandes, der nicht in den Gegenden, wo die Mission bereits Boden gewonnen hatte, sondern in Bengalen, wo sie erst begonnen war, und nicht unter dem Landvolk, sondern in der Armee, zu der die Mission keinen Zugang hatte, ausbrach, so wie die Thatsache, daß sich die Wuth der Empörer überall am wenigsten gegen die Missionare richtete, zeigt auch deutlich, daß wir in der Ausbreitung des Christenthums nur die mittelbare, in der gewissenlosen Politik der Regierung aber die directe Ursache zu suchen haben. Es scheint dieß im Wesentlichen auch die Ansicht der englischen Missionsfreunde zu seyn.

Gewissermaßen eine Ergänzung dieses Aufsatzes bildet ein anderer: „China und der Opiumschmuggel“, ebenfalls mit besonderer Beziehung auf die Entstehung des gegenwärtigen Krieges zwischen England und China. Auch an dem wirklich fluchwürdigen Opiumhandel ist die ostindische Compagnie wesentlich mitbetheiligt, da sie sich in Indien den Bau des Opiums als Monopol vorbehalten hat und von diesem Gifte einen enormen Gewinn zieht. Wenn man die Klagen der Chinesen über das Unheil, das der Opiumgenuß in ihrem Lande angerichtet hat, hier liest, so dient es wahrlich zu einer Genugthuung, daß endlich in England selbst sich eine Gesellschaft zur Abschaffung des Opiummonopols in Ostindien und zur Unterdrückung des Opiumschmuggels in China unter dem Vorsitze des Grafen Shaftesbury

gebildet und ihre Bemühungen in Parlament und Presse bereits begonnen hat.

Wir übergehen die übrigen Berichte aus den Missionsgebieten im Orient und in Nordamerika, um noch die in dem vorliegenden Jahrgang enthaltenen Mittheilungen aus dem Missionsleben der Heimathkirche zu berühren. Hier sind unter der Ueberschrift „Blumhardt und die basler Mission" zuerst Züge aus der Geschichte der Missionsbestrebungen der evangelischen Kirche seit der Reformation gegeben, an welche sich in einer ausgeführteren Lebensskizze ein Denkmal dankbarer Liebe zu dem im Jahre 1838 heimgegangenen hochverdienten basler Missionsinspector Blumhardt anschließt, dessen Fortsetzung uns wohl der laufende Jahrgang bringen wird. Es ist ganz der Aufgabe einer solchen Zeitschrift entsprechend, wenn sie nicht nur das Wachsen des Baumes der Mission und das Reifen seiner Früchte schildert, sondern auch je und je zu den Wurzeln hinabsteigt, die er im Boden des evangelischen Glaubenslebens unserer Kirche getrieben hat. Der Verfasser hat hier zugleich Gelegenheit genommen, sich über die Grundsätze auszusprechen, von welchen sich die basler Gesellschaft bei der Bildung der heidenchristlichen Gemeinden leiten läßt und welche gerade neuerdings von confessioneller Seite ihre Anfechtung gefunden haben. Er sagt im Märzheft S. 103:

„Die aus den Heiden gesammelten Gemeinden werden allerdings in Beziehung auf ihre erste kirchliche Einrichtung mehr oder weniger das Gepräge der heimathlichen Mutterkirche empfangen, aus welcher der Missionar ausgegangen ist; aber auch hier wieder gehört es zum Charakter der evangelischen Mission, daß sie nicht zuerst die kirchlichen Formen herzustellen sucht, um hernach darauf zu warten, bis der Geist dieselben erfülle und durchdringe, sondern daß sie zuerst Jesum den Gekreuzigten ohne Rücksicht auf besondere Kirchenformen predigt und dann, wenn Etliche Jesum im Glauben angenommen und in der Taufe den Geist empfangen haben, es diesem in der Gemeinde waltenden Geiste überläßt, sich frei seine eigene, der Nationalität des Volkes entsprechende kirchliche Form zu schaffen. — Dieser kirchliche Gestaltungsproceß wird sich freilich auf jedem Missionsgebiete durch

eine lange Reihe von Jahren fortziehen, ehe er zu einer selbständigen, dem jedesmaligen Volksgeiste völlig angemessenen Volkskirche kommt. Ist aber im Laufe der Zeiten ein ganzes Volk zu einem selbständigen Christenvolk geworden, und hat der Geist Gottes die altheidnische Natur dieses Volkes durch den Glauben an Jesum völlig gebrochen, dann wird seine neue, durch das Christenthum verklärte Natur auch von innen heraus diejenige Form des Kirchen- und Gemeindelebens schaffen, die in der großen Haushaltung Gottes gerade diesem Volke die angemessenste ist."

Wir stehen nicht an, diesen gesunden und der schöpferischen Wirksamkeit des Geistes Gottes in den Missionskirchen freien Raum lassenden Grundsätzen vor jenen anderen den Vorzug zu geben, welche den jungen heidenchristlichen Gemeinden in allerlei Volk das bis ins Einzelne fertige Gepräge unserer Kirchenformen aufzudrücken gewillt sind.

Eine schätzbare Zugabe sind die mit jedem dritten Hefte verbundenen Bibelblätter, welche Züge aus dem Werke der Bibelverbreitung enthalten.

Wir wünschen dem basler Missions-Magazin in dieser seiner neuen zweckmäßigen Gestalt eine recht weite Verbreitung, nicht bloß unter den Geistlichen, denen es namentlich für Missionsstunden den trefflichsten Stoff bietet, sondern auch in der christlichen Gemeinde, welche als solche zur Theilnahme am Missionswerke berufen und verpflichtet ist. Bei der wachsenden Bedeutung der Missionen der evangelischen Kirche, welche immer größere Dimensionen annehmen, muß es ohnehin auch für jeden gebildeten Christen, der über die Erscheinungen der Zeit ein klares Urtheil haben will, ein Bedürfniß seyn, nicht bloß durch flüchtige Zeitungsnotizen, welche meist sehr wenig Sachkenntniß verrathen, über die Ausbreitung des Christenthums sich unterrichten zu lassen, sondern solche Quellen aufzusuchen, die eben so gründlich und anziehend geschrieben, als durch ihren Geist und Gehalt ein lebendigeres und tieferes Interesse für diese heilige Aufgabe der Kirche Christi zu erwecken im Stande sind.

Karlsruhe, im Januar 1858.

K. Mühlhäußer,
Oberkirchenraths-Assessor.

3.

Homilétique ou théorie de la prédication par A. Vinet. Paris, chez les éditeurs, rue de Clichy 47. — 1853. VI und 620 Seiten. 8. Preis 7 Fr. 50 Cent.

Homiletik oder Theorie der Predigt von A. Vinet. Deutsch bearbeitet von J. Schmid, Lic. und Privatdocenten der Theologie an der Universität zu Basel. Mit einem Vorwort von D. Hagenbach. Basel, Detloff. 1857. X und 507 Seiten. 8.

Wir haben in dieser Zeitschrift, Jahrgang 1852, S. 467 ff., die Théologie pastorale von Vinet besprochen [a]). In diesem Werke wird die Homiletik, wie die Katechetik und Liturgik, vom pastoralen, seelsorgerischen Gesichtspuncte und nicht von ihrem eigenen Princip aus behandelt und in neun Paragraphen, welche 50 Seiten einnehmen, absolvirt. Wichtigkeit der Predigt, Grundsätze, Gegenstand, Einheit, verschiedene Classen von Zuhörern, Popularität, Form, Fest- und Gelegenheitspredigten, nachträgliche Fragen (Dauer, Wiederholung, Ersetzung u. s. w.) sind die Ueberschriften dieser nicht systematisirten, kurzen Paragraphen; man sieht, daß sie die Wissenschaft keineswegs erschöpfen, was sie auch nach der Absicht des Verfassers nicht sollten.

Vinet hat an der Akademie zu Lausanne die Homiletik in eigenen Vorlesungen als eine für sich bestehende Disciplin behandelt. Diese Vorlesungen liegen, nach den hinterlassenen Manuscripten des Verfassers und etlichen Nachschriften seiner Schüler, gedruckt vor uns.

Zu diesen Vorlesungen hatte Vinet einen besonderen Beruf; er war selbst ein ausgezeichneter Kanzelredner, obgleich er niemals eine Predigerstelle bekleidete, predigte er manchmal während seines

---

a) Erschienen in deutscher Bearbeitung von Hasse. Grimma 1852.

langen Aufenthaltes in Basel, später als Professor der praktischen Theologie zu Lausanne, endlich seit 1845 öfters in den Gemeinden der separirten Kirche des Waadtlandes. Die Ausgabe seiner sämmtlichen Werke enthält fünf Bände Predigten und Reden, wovon die einen wirklich gehalten, andere aus Vorlesungen über praktische Exegese entstanden, noch andere etwa in der Weise der schleiermacher'schen Reden über die Religion zu einem apologetischen Zwecke niedergeschrieben worden sind. (Discours sur quelques sujets religieux. Nouvaux discours. Méditations évangéliques. Etudes évangéliques. Nouvelles études évangéliques.) Man findet diese Reden analysirt und Vinet überhaupt als Prediger charakterisirt in der trefflichen Schrift: A. Vinet, notice sur sa vie et ses écrits par Edmond Schérer. Paris, Ducloux. 200 Seiten in 8. (zuerst in der straßburger revue de théologie, Jahrgang 1852). Wir entnehmen daraus folgende schöne Schilderung: „Man hat bis jetzt wenig von Vinet als Prediger gesprochen, und dennoch war seine Ueberlegenheit in dieser Hinsicht vielleicht noch entschiedener, als in den anderen Kreisen seines Wirkens. Eine Eigenschaft seiner Rede beherrschte und umgab, so zu sagen, alle anderen; wir meinen die Wahrhaftigkeit im weitesten Sinne des Wortes. Eben darin bestand das Geheimniß des unbekannten Zaubers, unter welchem man sich befand, wenn man ihn hörte. Kaum bemerkte man die klangvolle Stimme, den angebornen Adel der Geberde, die freie Dialektik der Beweisführung, die Fülle und Ursprünglichkeit der Gedanken, den ausgezeichneten Geschmack des Stils und des Vortrags; man war von einer anderen gewaltigeren Macht in Beschlag genommen. Man hatte einen Mann vor sich, der die Kanzel betrat, weil er etwas zu sagen hatte; man fühlte, daß, was er gab, er selbst war, sein eigenes Leben. Die Demuth erzeugte bei ihm die Einfachheit, die Einfachheit die Natürlichkeit. Da war keine angelernte Dogmatik, keine gemachten Phrasen, kein religiöses Kauderwälsch, keine aneinander genähten Bibelstellen, welche die Leere des Gedankens verstecken sollen. Alles ging auf die Erbauung aus, nichts verrieth die Selbstgefälligkeit des Redners, welcher sich beim Denken beschaut und beim Reden

behorcht; der Ton der Stimme bewegte und durchdrang den Hörer, weil der Redner selbst zuvor bewegt und durchdrungen war. Vinet riß mit sich fort, aber unvorsätzlich, durch eine rein religiöse, geistige Kraft; er entlockte Thränen, aber es waren Thränen der Buße; man bewunderte, — aber die Bewunderung galt dem Geiste und der Kraft Gottes. Bei weiterem Nachdenken erkannte man wohl, daß eine vollendete Kunst einem so vollendeten Werke zu Grunde lag; zugleich aber mußte man auch erkennen, daß diese Kunst selbst wieder in der Aufrichtigkeit bestand, welche den Ausdruck nach der Empfindung, die Form nach dem Gedanken bestimmte und Alles einem evangelischen Zwecke unterordnete. Bei anderen und zwar großen Kanzelrednern ist die Kunst wohl auch zu einem heiligen Zwecke angeworben, aber sie ist nur ein Hülfsmittel, eine Lockspeise für die Seelen, welche man dann durch die christliche Wahrheit festzuhalten hofft. Trotz der Trefflichkeit der Absicht entsteht unfehlbar hieraus etwas Aeußerliches und Falsches, es entsteht Anstrengung und Rhetorik a). Bei Vinet hingegen war die Kunst zwar nicht unbewußt, aber zu vollendet, um sich also ihren Antheil neben dem Gegenstande zu wählen; sie war eher ein vollkommener, verborgener Geschmack, welcher unter den Formen der Rede circulirte; nirgends erblickte man Geschicklichkeit, überall fühlte man richtigen Tact und Glück. Alles war harmonisch, Alles vollendet, Alles reizend, — aber der Eindruck faßte sich zusammen in einem Gefühle der Ueberraschung und der Rührung der moralischen Person gegenüber, welche in diesen gesegneten Worten sich auf so demüthige und so keusche Weise verrieth."

So weit Scherer. — Die Beredtsamkeit eine Tugend — predige also, daß du Gott zu gefallen suchest — das ist mit theremin'schen Worten der Inhalt dieser Charakteristik. Der Name Theremin kommt uns nicht von ungefähr in die Feder. Mit ihm hat Vinet Vieles gemein b), die Vollendung der Form

a) Scherer nimmt dieß Wort in einem übeln Sinne, in welchem Vinet selbst es nicht braucht (s. unten).

b) Dieß ist auch vom Uebersetzer angedeutet worden (S. 8. Anm. in der deutschen Bearbeitung).

z. B. und die innige Durchdringung des Glaubens und der Sittlichkeit. Was Pälmer (Tholuck's Anzeiger 1843. Nr. 7. u. 8.) von dem Einen sagt, das gilt von dem Anderen: sein Zweck ist, den Glauben als eine Tugend darzustellen, deßwegen seine Predigt apologetisch; das Mittel dazu zwar nicht eben größtmögliche Correctheit nach der classischen Rhetorik, aber doch größtmögliche künstlerische Vollendung. — Zu solchen Grundsätzen bekennt sich Vinet schon in der als Anhang zur Homiletik abgedruckten Antrittsrede seiner Professur, gehalten den 1. November 1837, und dann in der Homiletik selbst.

Aus jener Rede entnehmen wir einige charakteristische Stellen, um das Gesagte zu erhärten, und zwar in der trefflichen Uebersetzung des Herrn Schmid, welche sich fast wie ein Original lesen läßt. „Die gegenwärtige Epoche will, was die Menschheit will, wenn sie verlangt, daß die rationelle Seite des Christenthums, seine Philosophie, hervorgehoben und wie das Werkzeug einer sittlichen, so auch einer geistigen Wiedergeburt werde. Dieses Bedürfniß oder dieses Recht, folglich diese Pflicht besteht zu allen Zeiten; es ist gewiß keine gewesen, in der das Evangelium nicht nöthig gehabt hätte, vernünftig zu seyn; man kann sogar in einem erhabenen Sinne das, was zu allen Zeiten die Geister bestimmt hat, sich dem Evangelium zu unterwerfen, Vernunft nennen. . . . . Die Zeit, in der wir leben, scheint zum Wahlspruch die apostolische Vorschrift genommen zu haben: „Euer Gehorsam sey vernünftig.“ Sie verlangt vielleicht nicht sowohl die Auseinandersetzung der äußeren Beweise der Religion, als die Darlegung ihres inneren Zusammenhanges und der Uebereinstimmung ihres ganzen Organismus mit allen Bedürfnissen des menschlichen Herzens und allen Verhältnissen des menschlichen Lebens. — — — Alle Tage hört der Prediger die Welt verlangen, daß man ihr die Moral predige; er weise diese Aufforderung nicht etwa aus Geringschätzung der Beweggründe, die sie eingeflößt haben mögen, zurück; sie ist in ihrem Recht; sie verdient zugleich, berichtigt und befriedigt zu werden; der Prediger thue das Eine und das Andere; in seinen Reden entfalte sich die Moral auf ihrer befestigten Grundlage; er zeige uns mit gleicher

Sorgfalt, daß die Moral ganz Dogma und das Dogma ganz Moral ist, eines enthalte reichlich das andere; die schöne Wissenschaft des Lebens und der Sitten, der natürliche Antheil des Predigers, steige durch ein gründliches Studium wieder zu dem Rang empor, von dem sie herabgesunken ist. — — — Auch das heißt, auf die Rathschläge der Zeit hören und der religiösen Bewegung dienen, wenn man die Formen der heiligen Rede vervollkommnet. Die Zeit ist nicht mehr, wenn sie je dagewesen ist [a]), wo die Kanzel, was die Bestimmtheit und Reinheit der Sprache betrifft, ungestraft unter den anderen Zweigen der Kunst schriftlicher Darstellung bleiben konnte. Heutzutage darf das evangelische Wort, um jene Vorurtheile, die gewisse feine Geister lange zurückhalten können, von der Schwelle des Gewissens zu entfernen, nicht ungebildet und hart seyn; es darf ihm in Vergleich mit den anderen Geisteswerken nicht nachgewiesen werden können, daß es in irgend einer Weise hinter ihnen zurückstehe, und es darf Keiner mit einem Scheine von Recht sagen können, daß es nur über gemeine Ohren Gewalt habe. Man nähert sich der Gesellschaft, man erwirbt sich ein wahres Recht an sie, wenn man mit ihr nach allen Fortschritten strebt, indem man sie auf den einzigen Fortschritt, nach dem sie nicht genug ringt, aufmerksam macht."

Von diesen drei Grundsätzen scheint uns der zweite, die Durchdringung der Moral und des Dogma's — besser gesagt, des Glaubens und des Lebens in der Predigt — über alle Discussion erhaben, — wenn wir, wie billig, auf methodistische Extreme keine Rücksicht nehmen. Die beiden anderen aber: die apologetische Predigtweise und die Kunst in der Homiletik, sind allerdings Streitfragen, auch zwischen solchen Theologen, welche übrigens auf einem gewissen gemeinschaftlichen Boden stehen. Hören wir also aus der Homiletik selbst, wie Vinet beide Grundsätze vertheidigt.

Zuvor den apologetischen Charakter der Predigt. Nach dem

---

a) Der Verfasser hat die Zeit der Herrschaft der methodistischen Predigtweise in der Schweiz und in Frankreich im Auge.

Verfasser — welcher einigemal geradezu sagt: die Predigt ist ein Ringen, ein Kampf — gilt von ihr folgende Definition: „eine dem öffentlichen Cultus einverleibte Rede, die bestimmt ist, beides zugleich oder wechselsweise, den zur christlichen Wahrheit zu führen, der noch nicht an sie glaubt, und sie dem näher zu erklären und auf ihn anzuwenden, der sie bereits erkannt hat." Damit werden zwei Classen von Zuhörern unterschieden, die Gläubigen und die Nichtgläubigen. „In welche dieser beiden Kategorien soll man das Auditorium einreihen, welches der Prediger in den Kirchen vorfindet? Nach der Definition soll man es unter beide Kategorien vertheilen. Dieß widerspricht zwar der herkömmlichen [a]) Ansicht. Man nimmt an, die Kirche sey voll von Gläubigen, welche zu einem gemeinsamen Gottesdienste versammelt sind. Allein die Wirklichkeit, der Augenschein ist stärker, und bei dem gegenwärtigen Bestand der Dinge ist die Annahme vom Vorhandenseyn der beiden Classen vernünftig. Uebrigens hat der Geistliche nicht zwischen diesen beiden Classen abzuwechseln und seine Rede und Reden unter sie zu vertheilen. Die beiden Zwecke der Predigt sind nicht so scharf von einander getrennt; was sich an die Nichtgläubigen richtet, kann auch den Gläubigen, und was sich an die Gläubigen richtet, kann auch den Nichtgläubigen nützen. Was diese betrifft, so sagen wir, daß in der christlichen Predigt Alles zum Bekehren geeignet ist; was die Gläubigen betrifft, haben sie in einem gewissen Sinne nicht immer wieder nöthig, bekehrt zu werden? Das schließt die speciellen Predigten nicht aus, aber dennoch gibt es keinen Theil der evangelischen Wahrheit, der sich nicht für Alle eignete." —

Mit Schleiermacher hat Vinet viele Berührungspuncte; hier steht er, wie man sieht, auf einer ganz anderen Seite [b]).

---

a) Dieß Wort ist ungenau, es sollte heißen: der schleiermacher'schen.

b) Die Differenz ist nicht radical. Auch Schleiermacher verliert die Nichtgläubigen nicht aus dem Gesicht. „Einigen wird es wunderlich vorkommen, daß ich immer so rede, als gäbe es noch Gemeinen der Gläubigen und eine christliche Kirche — — — — es steht allerdings nicht aus, als

Dieß zeigt sich auch in der Stellung, welche er der Homiletik innerhalb der praktischen Theologie anweist. Er stellt sie nicht zusammen mit Liturgik, sondern mit Katechetik. In seiner Pastoral-Theologie theilt er das „pastorale Leben" in drei Sectionen: I. Cultus; II. Lehre, und zwar 1) Predigt, 2) Katechese; III. Seelsorge. Man bemerke auch obigen Ausdruck: die Predigt sey „dem Cultus einverleibt (incorporé). Vinet deducirt nicht die Predigt aus dem Wesen des Cultus selbst, — daß sie darin ist, kommt fast als etwas Zufälliges oder doch anderweit Zweckmäßiges vor.

Wir wollen nicht uns selbst in diese Discussion mischen und behaupten nicht, der Verfasser habe die Sache aufs Reine gebracht; aber leugnen wird Niemand, daß er seine Ansicht im obigen Citat auf meisterhafte Weise vertheidigt. In dem anderen Puncte, dem Antheil der Kunst an der Predigt, ist der Verfasser vollkommen absolut. „Es ist gewiß, daß die Beredtsamkeit Eine ist und daß man auf der Kanzel unter keinen anderen Bedingungen beredt ist, als im Rathssaal oder vor den Gerichtsschranken; es gibt so wenig zwei Rhetoriken, als es zwei Logiken gibt, allein das Wesen der geistlichen Rede bringt Unterschiede mit sich, fügt Regeln hinzu, die unter dem Namen Homiletik eine besondere Kunst ausmachen. Die Rhetorik ist das Genus, die Homiletik die Species." Nichts scheint auf den ersten Blick einfacher, nichts natürlicher, als diese letztere Aussage. Und doch wird sie von anderen Meistern — wagen wir's zu sagen: der Kunst oder — des Faches ernstlich, fast leidenschaftlich bestritten. Instar omnium hören wir Palmer (Homiletik, 3. Aufl. §. 15., die Predigt als Kunstwerk): „Das Evangelium thut es von selber, wie es in Schrift und Rede an mich kommt, aber deine wohlgeformten Beweise, deine rhetorischen Figuren . . . . die thun's nicht . . . . während dein Text mir ans Herz drang, hast du mit deinen Redekünsten mich vielmehr von ihm entfernt" u. s. w.

---

verhielte es sich so — — — — vielleicht kommt die Sache dadurch zu Stande, daß man sie voraussetzt." (Predigten, erste Sammlung, Zueignung.)

Es ist wahr, die Homiletiker dieser Richtung gestehen zu, die **Kunst sey nicht ausgeschlossen, — nur soll es nicht die rhetorische Kunst seyn. — Weil nun aber dieß eine confuse Vorstellung** und **nicht einzusehen ist, welche andere Kunst denn zur Rede** dienen **soll, als eben die Redekunst, so entsteht daraus natürlich,** daß **die Kunst überhaupt bei ihnen zurücktritt (siehe die** deutsche **Bearbeitung, S. 30. Anm.). So ist es merkwürdig, wie** Pal**mer a. a. O. das künstlerische Element in die Predigt** einführt. **Bei Leibe nicht, um die Gemüther in die Gewalt des** Redners **(d. h. der Wahrheit) zu bringen. Das ist der Anspruch** der **Rhetorik. In die Predigt kommt sie einzig und allein der** Feier **zu Liebe, weil die Feier, der Cultus, zum nothwendigen** Attribut **das Schöne hat. Dem Rhetorischen an der Predigt wird** einzig **nur eine ästhetische, nicht aber eine ethische Wirkung** zugeschrieben. **Wir kommen unten hierauf zurück; vor der Hand wenden** wir **uns zu Vinet.**

Es ist keinem unserer Leser unbekannt, daß Vinet nicht allein als praktischer Theologe, sondern auch als ästhetischer Kritiker Ausgezeichnetes geleistet hat. Letzteres wird sogar von französischen Literaten, selbst Akademikern (z. B. Ste. Beuve), welche sonst ziemlich vornehm auf die Schweizer herabsehen, gebührend anerkannt. Niemand wird sich also wundern, unseren Freund für die geschmähte Kunst in der religiösen Rede in die Schranken treten zu sehen; man wird seinen guten Kampf anerkennen auch nachdem Nitzsch (prakt. theol. Homil. §. 98.) bereits für dieselbe Sache gefochten. Wenn Vinet aber von Kunst spricht, so meint er die Rhetorik. Alles kommt darauf an, wie man die Kunst und die Rhetorik begreift. Nach Vinet ist die Kunst im Widerspruch weder mit der Natur, noch mit der Religion. Weit entfernt, daß ein Widerspruch zwischen Kunst und Natur bestehe, läßt sich schon der bloße Unterschied nicht leicht feststellen. Natur und Kunst sind zwei Momente, zwei Grade. In einer anderen Sphäre setzt man Natur und Civilisation (Kunst, in Gesellschaft zu leben) einander entgegen, wie wenn die Civilisation nicht natürlich wäre, wie wenn die Entfaltung eines Keims weniger natürlich wäre, als der Keim, die Eiche weniger als die Eichel.

Auch das Leben des bekehrten Christen ist eine Kunst, die Bekehrung ein Talent. Die Kunst verlängert nur den Instinct; die Frage ist die: wenn der Instinct die ersten Schwierigkeiten beseitigt, — wird er auch die zweiten beseitigen? Ist das Schauen ein Hinderniß zum Sehen? Hilft nicht das Schauen zum Sehen? Die Kunst ist in allen Dingen nichts Anderes, als die ernste Erforschung der zum Zwecke angemessenen Mittel.

Eben so wenig kann man an die Stelle der Kunst die Religion setzen. Man behauptet, es sey dem Christenthume eigenthümlich, gerade in der Schwachheit die Stärke zu offenbaren und die Macht der Wahrheit mit Ausschluß rein menschlicher Mittel augenscheinlich zu machen. — Freilich soll man dem Geist nicht das Fleisch, seinen Todfeind, zum Gehülfen geben, aber die Kunst ist nicht vom Fleisch. Sie ist Beobachtung, Nachdenken, Erfahrung, angewandt auf die Darstellung der Wahrheit. Ein außerordentlicher Beistand des heiligen Geistes besteht nur für den Fall, wo die Arbeit unmöglich und der Beistand erbeten ist; mit Ausnahme dieses Falles gibt es für den Redner nur einen solchen Beistand, der dem Princip und dem Wesen nach allen Hülfsleistungen ähnlich ist, welche der heilige Geist den Gläubigen gewährt. Da die Inspiration (im speciellen Sinne) also wegfällt, muß sie durch die Kunst ersetzt werden; der Mensch als Diener am Worte Gottes muß sein Werk mit allen seinen Kräften und mit Anwendung aller natürlichen Mittel betreiben. Nun aber ist der Mensch wesentlich Künstler; nehmt die Kunst hinweg, und der Mensch ist nicht mehr Mensch.

„Wenn man sagt, die Wahrheit müsse sich selbst genügen, meint man damit, diejenigen, die sie aussprechen, sollen sie nicht aussprechen wie Leute, die sie verstehen und fühlen? Meint man damit, sie sollen sich nicht mit ihr vereinigen? Ist die mit Liebe vorgetragene Wahrheit etwas mehr als die Wahrheit? Warum sollte denn die mit Einsicht ausgesprochene Wahrheit etwas mehr seyn als die Wahrheit? — — Zur Wahrheit läßt sich nichts hinzufügen. Alles, was man thun kann, ist dieß, daß man nach einander alle Schleier weghebt, welche sie den Blicken des Menschen entziehen.“

Es soll von uns nicht geleugnet werden, daß an dieser Deduction, die wir fragmentarisch zwar, aber treu wiedergegeben haben, etwas Ungenügendes haftet. Dieß besteht darin, daß die Kunst nicht in Bezug auf die Idee der Schönheit aufgefaßt und gezeigt wird, wie die Schönheit zur Wahrheit sich verhalte. Die Kunst ist hier vielmehr bloße Fertigkeit, Geschicklichkeit. Trotz dieses Mangels trifft Vinet darin das Rechte, daß er eben keine andere Kunst will, als eine im Dienste der Wahrheit stehende. Die Homiletiker hingegen, welche auf der anderen Seite stehen, abstrahiren von diesem Momente des Begriffs. Es geschieht ihnen das, wovor Vinet einmal im Vorbeigehen warnt: sie verwechseln Kunst mit Künstelei. So Palmer, der von heidnisch rhetorischer Bildung redet, als ob das Heidnische gleichbedeutend sey mit dem Classischen und der es beständig mit „Prätensionen des Rhetors", mit „Advocatenkünsten" und dergl. zu thun hat, welche freilich vollkommen der Homiletik widerstreiten, — aber eben so gut der Rhetorik. Die wahre Rhetorik ist nicht heidnisch, sondern nur menschlich; das Menschliche aber ist mit dem Göttlichen nicht in Widerspruch, es ist nicht teuflisch (siehe Nitzsch a. a. O. S. 34.). Auch Vinet gibt zu, daß es „eine Macht der Ueberredung zum Bösen gebe, wie es eine zum Guten gibt, und daß der Grund dieser Macht in beiden Fällen die Gabe sey, gewisse im Herzen liegende Saiten zu finden und in Schwingung zu versetzen". Aber „wie stark auch der Hang des Menschen zum Bösen sey, es hat keinen Zeugen in seinem Gewissen; die Wahrheit hingegen besitzt einen im Innersten seiner Seele. Um zum Bösen zu überreden, muß man ihm den Schein des Guten geben."

Nehmen wir nun die oben angeführte Stelle bei Palmer von der Kunst als Element der Feier wieder vor. Dieser Meister geht insofern tiefer ein, als er das Wesen der Kunst in die Verwirklichung der Schönheit setzt. Nun aber läßt er völlig unerklärt, warum doch die Feier, der Cultus, zum nothwendigen Attribut das Schöne habe. Sollte es nicht darum seyn, weil das Schöne eine sittliche Macht ist, deren der Cultus, als eine sittliche That, bedarf? Sollte nicht Palmer's Gegensatz des

Aesthetischen und des Ethischen vom Uebel seyn? Und wenn das Schöne eine sittliche Macht, wenn das Aesthetische ethisch ist, — warum einen solchen Umweg machen und behaupten, die Kunst komme an die Predigt nur um der Feier willen? Warum nicht geradezu gestehen: die Predigt thue wohl daran, sich der Kunst zu bedienen, weil sie die Macht des Schönen nicht verschmähen solle? Warum nicht ohne Bedenken zugeben, der Prediger dürfe auch durch die Rhetorik darauf Anspruch machen, die Gemüther in seine, d. h. in des Herrn, Gewalt zu bringen? Alles ist Euer, — ihr aber seyd Christi!

Eilen wir nun, zu bemerken, wenn Vinet der Kunst und der Rhetorik das Wort redet, so meine er damit nicht die hergebrachten Formen und Regeln. Nichts könnte dem Geiste dessen ferner und fremder seyn, der ein Mann des wahren Fortschritts und Vorkämpfer des christlichen Individualismus gewesen. „Wenn in einer Beziehung die Kunst Eine ist, so doch nicht in allen. Sie vervielfacht sich mit den Individuen, sie individualisirt sich in Jedem.“ Die Frage, die sich Ihnen einst stellen wird“, also redet er seine Zöglinge an, „wird nicht die seyn: was soll man machen? sondern: was soll ich machen?“ So frei der Verfasser von der Tyrannei der rhetorischen Formen ist, so frei ist er von der Knechtschaft der „kirchlichen Sitte“. Er freut sich in seiner Antrittsrede, daß die Predigtweise durch den „réveil“ schriftgemäßer, biblischer geworden sey; in der Homiletik erklärt er es für ganz unwesentlich, daß jede Predigt einen Schrifttext habe. In der Antrittsrede und in der Homiletik erinnert er, daß z. B. sowohl die Kirchengeschichte, als die Biographie einzelner Gottesmänner einen reichen Stoff abgeben können. Es ist ein Vorzug erhabener Geister, alle Fragen von ihrer eigenen Höhe betrachten zu können, von welcher aus alles Kleinliche verschwindet[a]), und es ist ein anderer Vorzug derselben, daß alle ihre Eigenschaften

a) Man sehe bei Scherer a. a. O. das von ihm der waadtländischen „freien“ Kirche vorgeschlagene Glaubensbekenntniß und die Verhandlungen darüber. Er wollte den einfachen christlichen Glauben, die Synode wollte eine Dogmatik in nuce.

im schönsten Ebenmaße stehen, keine ihrer Ueberzeugungen ins Extrem gerathe.

Vinet hat, als er seine Vorlesungen über Homiletik hielt, noch keine Kenntniß von der Reaction gehabt, welche sich in der deutschen Theologie gegen die Rhetorik geltend gemacht hat; wenigstens citirt er weder Stier noch Palmer; seine Gewährsmänner sind Hüffell, Schott, Theremin, Harms, Köster, Ammon. Hätte ihn jene Reaction auf andere Grundsätze gebracht? Diese Frage ist freilich unmöglich zu beantworten, aber doch leichter zu verneinen, als zu bejahen, da sich ihm in der methodistischen Richtung eine ähnliche, von ihm bekämpfte Erscheinung dargeboten hatte, mit welcher Richtung er sonst doch nicht in absolutem Gegensatze stand. —

Seinem Princip getreu, daß die Homiletik eine Species der Rhetorik sey, legt nun auch der Verfasser seinem Cursus die „von undenklicher Zeit herkommende, unvermeidliche" Eintheilung zum Grunde in Erfindung, Anordnung [a]), Ausführung, wozu er aber folgende Erklärung gibt, es sei eigentlich Alles Erfindung und man würde besser sagen: der Stoff oder Inhalt, der erfunden werden muß, die Ordnung, die erfunden werden muß, der Ausdruck, der erfunden werden muß. Vinet stellt auch eine Vergleichung an mit der Baukunst: Stoff, Bau, Stil. Er vernachläßigt den gewöhnlichen vierten Theil: den Vortrag, actio, „Beim Halten der Vorlesungen" — versichert der Uebersetzer — „theilte er auch über den Vortrag die wichtigsten Regeln mit. Da sie zu unvollständig niedergeschrieben wurden, so waren sie zur Herausgabe nicht völlig geeignet." — Die Lehre vom Text bringt Vinet, so wie die älteren rhetorisirenden Homiletiker in der Lehre von der Erfindung (besser vom Stoff) und zwar nach der Lehre vom Thema unter, wobei er — wie wir oben schon bemerkt — die Anwendung eines Textes für unwesentlich erklärt [b]). — Wie Harms behauptet er, eine Predigt mit Text

a) Warum hat der Uebersetzer dieses Wort später wieder mit dem Fremdwort „Disposition" vertauscht?

b) Es folgt hieraus nicht nur, daß eine Predigt keinen Text, sondern auch, daß sie mehr als einen haben könne.

könne unbiblisch, eine Predigt ohne Text biblisch seyn. „Tausendmal ist eine Schriftstelle ein Freipaß für Ideen gewesen, welche nicht schriftgemäß waren a). Was aber die am Worte Gottes festhaltenden Prediger betrifft, — wie oft mag der Text für sie Veranlassung zu einem peinlichen Kunststück gewesen seyn!“ Es besteht oft ein Streit zwischen Text und Thema; nicht jeder Text enthält ein Thema, und nicht für jedes Thema läßt sich ein Text finden. Nun ist aber die Erfahrung auch ein Buch, liefert Themata, über die gepredigt werden und auf die man nicht um des Bibeltextes willen verzichten soll.

Man erlaube uns, für diese noch schwebende Frage zwei Arbeiten anzuführen, die erste von uns selbst im Archiv der straßburger Pastoralconferenz, Bd. 3. S. 86 ff., die andere von Riff in den Beiträgen von Reuß und Cunitz, Bd. 2. S. 108. Mit letzterem sind wir insofern nicht einig, als er vorschlägt, den Text nur als Motto zu brauchen. Im Gegentheil, hat man einen Text, so behandle man ihn auch. In der Lehre von der Erfindung also oder vom Stoff findet sich Folgendes abgehandelt: Erster Abschnitt: Thema der Kanzelrede. Erstes Capitel: Einheit des Thema's. Zweites Capitel: Interesse des Thema's (dogmatische, moralische, historische, physikotheologische, psychologische Themata). Drittes Capitel: vom Text (vom Text überhaupt und von der Wahl des Textes). Viertes Capitel: von der Homilie und der Paraphrase. Zweiter Abschnitt. Material der Kanzelrede. Erstes Capitel: von der Erklärung. Zweites Capitel: vom Beweis. —

Die Lehre von der Anordnung enthält sieben Capitel: 1. Von der Disposition im Allgemeinen. 2. Vom Eingang. 3. Von der Ankündigung des Plans. 4. Von den Uebergängen. 5. Vom Schluß. 6. Allgemeine Betrachtungen über die Form der Kanzelrede. 7. Mittel zur Bildung im Disponiren. —

In vier Capiteln vollendet sich die Lehre von der Ausfüh-

---

a) Un passage scripturaire pour des idées qui ne l'étaient pas, d. h. qui n'étaient pas scripturaires; die deutsche Uebersetzung sagt hier fälschlich und ohne Sinn: „für Ideen, die keine waren“.

rung: 1. Von der Ausführung im Allgemeinen. 2. Grundeigenschaften des Stils. 3. Höhere Eigenschaften des Stils. 4. Wohlklang. —

Dieses Werk hat dieselben Vorzüge und dieselben Mängel an sich, welche wir schon an der Pastoral-Theologie erkannt haben.

Die Mängel entstehen theils aus der Natur des Buches als Collegienheftes, theils aus der ungenügenden Kenntniß der deutschen Theologie.

Aus ersterer Quelle entspringen Uebergehungen, Nachlässigkeiten in der Eintheilung, Ungenauigkeiten im Ausdruck. In der Lehre von der Erfindung fehlt ein Abschnitt von den festlichen und càsuellen Bedingungen der religiösen Rede [a]); Cap. 4. des ersten Abschnitts gehört als §. 3. in das dritte Capitel (vom Text). In der Einleitung rühmt der Verfasser zuerst der Kunst nach, daß sie die Natur fördere und wieder herstelle; einige Seiten darauf macht er denen, welche die Kunst verwerfen, zum Vorwurf, daß sie den Menschen zur Natur zurückführen. Dieß ist ein Widerspruch, veranlaßt durch zwei verschiedene Schattirungen des Begriffs der Natur, welcher aber hätte getilgt werden sollen.—

Die verhältnißmäßig geringe Kenntniß der deutschen theologischen Literatur macht, daß das Buch an Actualität verliert und die wissenschaftliche Gestaltung der Disciplin nicht fördert. Palmer ist nicht benutzt, weder Schweizer noch Nitzsch konnten es seyn, denn Vinet starb im Mai 1847. Auch nicht viele deutsche Kanzelredner werden angeführt — Tholuck, Harms, Theremin, Reinhardt. — Ja, was noch mehr zu verwundern, auch die französischen protestantischen Kanzelredner, ältere und neuere, Saurin ausgenommen, citirt der Verfasser selten, viel häufiger die katholischen Prediger aus der Zeit Ludwig's XIV., Bourdalone, Bossuet, Massillon.

Die Vorzüge des Werkes aber liegen in der Persönlichkeit des Verfassers selbst, in der Richtung seiner Theologie, in der Ueberlegenheit seines Geistes, in der Wärme seines Gemüthes, in seiner religiösen Selbständigkeit. Auch hier können wir nicht um-

---

a) Man hätte ihn aus der Pastoral-Theologie ergänzen können.

hin, wie wir schon bei Anzeige der Pastoral-Theologie thaten, auf die große Unabhängigkeit hinzuweisen, welche Vinet in Beziehung auf seine kirchlichen Grundsätze von der Trennung zwischen Kirche und Staat an den Tag legt. Er spricht einmal davon (S. 94. der deutschen Bearbeitung) mit großer Mäßigung, wie Schmid ganz richtig bemerkt. — Es ist sehr dankenswerth, daß alle diese Vorzüge dem deutschen Publicum durch die Uebersetzung zugänglich geworden sind.

Auf der Rückseite des Umschlags der französischen Ausgabe wurde eine deutsche Uebersetzung von einem Schüler des Verfassers versprochen. Dieselbe liegt vor uns. Herr Lic. Schmid, dem wir eine Notiz über Vinet in der „Zukunft der Kirche" und die Uebersetzung einiger Reden Vinet's verdanken, hat sich der Arbeit unterzogen und dieselbe mit ausgezeichneter Sprach- und Sachkenntniß zu Ende geführt. Im Laufe dieser Anzeige haben wir uns überall seines Ausdrucks bedient, so daß der Leser selbst von dessen Eigenschaften urtheilen kann — die Treue ausgenommen, für welche man das Original vergleichen muß. Wir haben dieß gethan und es ist uns nichts Anderes aufgestoßen, was der Mühe werth wäre, bemerkt zu werden, als die oben angeführte Stelle. Daß der Uebersetzer solche Stellen unterdrückt hat, welche die französische Sprache und die französischen Bibelübersetzungen betreffen, wird Jedermann gut heißen. Aber Herr Lic. Schmid hat nicht allein als Uebersetzer sich verdient gemacht, sondern eben so sehr als Commentator. Er hat das Werk, besonders dessen ersten Theil, die Erfindung, mit kostbaren Anmerkungen versehen, welche einen der oben gerügten Mängel des vinet'schen Werkes vollkommen aufheben, indem sie dasselbe mit der neueren deutschen Theologie vermitteln. Wir nehmen keinen Augenblick Anstand, uns mit Hrn. D. Hagenbach durchaus einverstanden zu erklären, daß hierdurch die Bearbeitung einen Vorzug vor dem Original hat. Letzteres kann nur denjenigen deutschen Theologen brauchbar seyn, welche anderweitige Kenntniß von der Entwickelung der Disciplin haben, und selbst diesen werden die Anmerkungen bequem und lehrreich seyn; den Studirenden kann das Original gar nicht dienen, während die Be-

arbeitung gerade auch für sie ein treffliches Handbuch abgibt. — In diesen Anmerkungen stellt Herr Schmid in zweckmäßigen Auszügen die Ansichten der deutschen Homiletiker denen Vinet's an die Seite oder gegenüber und stellt also eine Art von Discussion auf. Nicht selten mischt er sich persönlich in dieselbe, z. B. bei der Definition der Predigt (S. 14.), ferner, wo es sich von der Frage nach der Nothwendigkeit des Textes handelt, und anderswo; überall zeigt er sich vollkommen dieser Aufgabe gewachsen. Wir können nur wünschen, daß dieses treffliche Buch einer ausgedehnten Verbreitung in Deutschland sich erfreuen und also die gewissenhaften, erleuchteten Bestrebungen des Bearbeiters belohnt werden mögen.

D. Kienlen.

Charakteristiken.



Einige Worte am Begräbnißtage Friedrich Creuzer's

dem 18. Februar 1858

von

F. W. C. Umbreit.

Da ich, durch Unwohlseyn nur auf mein Zimmer verwiesen, der feierlichen Bestattung des alten, unter allen Wandelungen der Zeit in Verhältnissen, Zuständen und Persönlichkeiten seit 1820 mit stets treu bewährten Freundes und Collegen nicht beiwohnen darf, so fühle ich mich gedrungen, den heutigen Tag seiner Erinnerung in einem still=wehmüthigen Worte dankbarer Liebe zu widmen.

Ich schlage den uralten Prediger der Eitelkeit auf, der immer neu bleibt, so lange die Sonne auf diese Erde herabscheint, und lese die Worte: „es geht der Mensch hin in sein ewiges Haus, und es ziehen durch die Straße die Klagenden; — zerrissen ist die Schnur von Silber, zerbrochen das Oelgefäß von Gold, zertrümmert der Eimer an der Quelle, zerschellt das Rad am Brunnen — und es kehrt der Staub zurück zur Erde, wie er gewesen, und es kehrt der Geist zurück zu Gott, der ihn gegeben" (Cap. 12, 6. 7.).

Was war das für ein Geist, der nun zu Gott zurückgekehrt und dessen Staubgewand sie zum Staube soeben geleiten?

Schon das Staubgewand war nicht aus gewöhnlichem Stoffe gewebt; es war ein festes, starkes Zeug, das die Natur zu dieser irdischen Bekleidung geliehen, wie undurchdringlich trotz vielem Regen und Hagel, wie unverwüstlich der nagenden Motte alltäglicher Verzehrung, das biblische Alter der achtzig Jahre um sieben überdauernd. Der Tod hat etwas zu thun gehabt, ehe er

diese silberne Schnur, die Leib und Seele verbunden, zerrissen, dieses goldene Gefäß des Lebensöles zerbrochen, diesen schöpfenden Eimer an der Quelle zertrümmert und dieses schwungvolle Rad an dem Brunnen erfrischender Kraft zerschellet.

Aber was war dieses Geistes, der von Gott gekommen und zu Gott gegangen, wesenhafte Bezeichnung? — Als Jehova dem Moses im feurigen Busche erschien, fragte ihn dieser nach seinem Namen. Und Gott sprach zu ihm: „Ich bin der, der Ich bin!" (2 Mos. 2, 13. 14.)

Friedrich Creuzer — welch' ein Name! — Glänzt er doch unter den Sternen erster Größe am europäischen Himmel der philologischen Wissenschaft und leuchtet, nachdem er einen vielversprechenden Aufgang von seiner hessischen Vaterstadt Marburg verkündet, seit 1804, wo der große Fürst Karl Friedrich, ein segnender Vater des badischen Landes in Cultur und Literatur, unsere Universität Epoche machend erneuert, an Heidelbergs Schloß vierundfunfzig lange Jahre hindurch. Aus dem altberühmten Geschlechte der Cruciger, aus Mähren geflüchteter Protestanten, stammend, von denen Einer, lutherischer Theolog und Philolog zu Wittenberg, Gehülfe Luther's bei der Bibelübersetzung, ein Anderer, dem Calvinismus zugethan, Lehrer des hessischen Landgrafen Moritz gewesen, hat der den 10. März 1771 geborene Sohn des Vaters, der seinem Handwerke nach Bücher gebunden, aber auch darin gelesen und, von einem frommen Sinne getrieben, geistliche Lieder gedichtet, viele Bücher geschrieben, alle strotzend von Gelehrsamkeit und bestaunenswerther Belesenheit. Er hatte auch das Handwerk gelernt, wie der Vater, aber das Handwerk des Buchmachens. Doch darin liegt nicht die Bedeutung seines unvergänglichen Namens. Ueber der weitschichtigen, chaotischen Masse regte und bewegte sich ein Geist, der in der väterlichen poetischen Gabe vorbedeutend war, und im sicheren Bewußtseyn desselben konnte der nach seinem literatur-geschichtlichen Namen Befragte auch sagen: „Ich bin der, der ich bin."

Creuzer's Geist hatte Geist. Er besaß nicht bloß ein ausgezeichnetes Talent, auf dem Boden der Wissenschaft emsig sammelnd zu lernen, das Gesammelte sondernd und sichtend zu ord-

ten, und das in einem ungewöhnlich festen Bewahrungsbehälter des Gedächtnisses Niedergelegte mit einem äußerst lebendigen Erinnerungsvermögen zu nöthigem Gebrauche geschickt zu verwenden; es war ihm nicht allein die hohe Gabe verliehen, das mit hingebender Liebe und außerordentlichem Fleiße Erarbeitete gestaltend mit Zunge und Feder zu lehren, — sondern er war dabei von einer schöpferisch-erzeugenden Triebkraft fortwährend erfüllt, und die Flügel seiner feurigen Phantasie blieben in beständiger rascher Bewegung. Man konnte ihn mit Fug und Recht einen genialen Menschen nennen. Schon die äußere Persönlichkeit gab davon sichtbares Zeugniß. Noch steht mir ihr erster Eindruck deutlich vor Augen. Wie war ich begierig, den Mann zu sehen, von dem mir bei meiner Berufung von Göttingen nach Heidelberg im Jahre 1820 Freund Hammer aus Wien geschrieben: „ich freue mich, daß Sie zu Creuzer kommen; aus seinen Schriften habe ich mit am meisten gelernt, und er ist mir eine ganze Legion von Philologen"! — Der blutjunge Professor nahete schüchtern dem Manne im Mittagsglanze seiner Berühmtheit, der bereits ein halbes Jahrhundert voll Müh' und Arbeit auf seinen Schultern trug. Aber diese Schultern traten stark hervor, wie für schwere Beladung geschaffen, und durch einen straffen Nacken einem Haupte unterworfen, das einen kräftig gebauten Körper in gewöhnlicher Manneslänge, der eben so fern von Magerkeit, als Fettigkeit, gebietend beherrschte. Die Stirne, die ich später nur selten entblößt, aber dann breit und schön gewölbt gesehen, war leider, da er nach einem hitzigen Nervenfieber in Folge schwerer Lebenskämpfe das Haar verloren, von einer rothbraunen, glatt anliegenden Bedeckung fast ganz verhüllt, die ihm immer ein fremdartiges Ansehen gab, das man bei physiognomischer Betrachtung in Abrechnung bringen mußte. Die Augenbrauen wohlgeschwungen; die Nase von verhältnißmäßiger Länge, stark geformt, ohne Höcker und hervortretende fragende Spitze, aber nach unten wie mit einer lebendigen Spürkraft versehen; der Mund von mittlerer Größe und feiner Geschliffenheit, fest geschlossen und wenig Lippen aufweisend; ein volles, fast ohne Einschnitt an die Unterlippe sich anschließendes, aber auffallend langgedehntes, rundes Kinn. Das ganze Gesicht war ins Lange gezogen; die Backenknochen

stark und breit hervortretend, aber die Wangen, in frischer Farbe des Fleisches, nicht hager, ohne dick zu seyn, von einem wie festgegossenen, fast ehernen Ansehen; an den Mundwinkeln jedoch eine öftere, sehr charakteristische Muskelbewegung. Aber die Augen, die „Fenster der Seele", wie sie Cicero nennt? — Absichtlich erwähne ich sie gerade zuletzt, da in ihnen ein Widersprechendes zum sonstigen äußeren Menschen sich bemerkbar zu machen scheint. Die Pupille war groß; die Farbe mehr dunkel- als hellblau, und der Blick still und ruhig beschauend, selbst bei der lebhaftesten Erregung im Ausdruck der Sprache und Geberde. Und dieß führt uns zu einem Bestimmteren über den eigenthümlichen Geist, der dem merkwürdigen Manne der Literatur und des Lebens verliehen war.

Goethe hat auf unvergleichliche, treffende Weise die bedeutenden Geister von ursprünglicher Begabung in zwei Reihen geordnet, so daß er die einen auf die Seite des Plato, die anderen auf die des Aristoteles stellt. Wer auch nur oberflächlich mit Creuzer's Schriften, insonderheit mit seinem Hauptwerke, der „Symbolik und Mythologie", sich bekannt gemacht, wird keinen Augenblick anstehen, welcher Fahne der beiden Könige im Reiche des Denkens und Wissens er den nun Verewigten beizugesellen habe. Der berühmte Symboliker hatte einen platonischen Geist. Das unmittelbare Anschauungsvermögen, welches wir auch den orientalischen Sinn nennen können, war vorwaltend in ihm; nur die dialektische Kunstfertigkeit ging gänzlich ihm ab, weßhalb er auch niemals mit dem großen Uebersetzer des Plato, Schleiermacher, sich bei aller Anerkennung desselben verstehen lernte, während er frühe mit Schelling und auch den Romantikern in eine ihm zusagende Gemeinschaft trat. Wenn man den Entwickelungsgang seiner Studien, wie er ihn in seiner Selbstbiographie uns vorgeführt hat, überblickt, so kann es einer sorgfältigeren Beobachtung nicht entgehen, wie er, den Classikern zugewandt, von zweien derselben vorzugsweise sich angezogen fühlte. Ich meine Herodot und Plato. Schon in dem Alter der Kindheit hatte er Lust an der „Sage", und als er zum Jüngling herangereift, wo er die Wissenschaft als Braut glühender Liebe erkoren, trieb sie ihn

zur „Geschichte" hin, doch so, daß ihm gerade der „alte Vater" derselben mit seinem sagenkundigen Munde der Mann seines Herzens wurde. Er hat ihn auch, wie seine „commentationes Herodoteae" beweisen, noch im Mannesalter beschäftigt und sein ganzes Leben hindurch ihn gefesselt. Dennoch aber, trotz seiner ersten bedeutendsten Schrift, die ihm schon Berühmtheit und den Ruf von Marburg nach Heidelberg verschaffte — ich rede von seiner schön geschriebenen „historischen Kunst der Griechen" — war der geschichtliche Boden, auf dem er die Arbeit des Philologen begonnen, nur die Folie, daß ich so sage, seiner Philosophie, das heißt bei ihm, seiner Mythologie. In Plato fand sein Sagen suchender und Mythen liebender Geist die ihm angemessene, rechte grüne Aue der Augenweide und nährenden Forschung. Mit Plato's Auge las er Homer und gelangte schauend und sinnend durch den größten Philosophen poetischer Philosophie für sich zum Verständniß des unsterblichen Göttergedichts. Auf dem tiefen Grunde desselben fand er die Perle seiner Symbolik. Wie er nun aber weiter nach innerer und äußerer Nöthigung zu den Neuplatonikern und Alexandrinern fortgetrieben, bei ihnen besonders in die Schule der Allegorie gegangen, und wie weit diese ihm in der Lösung seiner wissenschaftlichen Lebensaufgabe förderlich oder vielleicht auch bis auf einen gewissen Grad hinderlich gewesen, das mögen jetzt gerecht und billig seine philologischen Beurtheiler unter sich abmachen. Freilich gehört dazu, daß in dem Kritiker Creuzer's wenigstens etwas von dem sey, was dieser von dem Mythologen verlangt: „das Hauptgeschäft, welches den Mythologen macht, beruht auf einer ganz anderen geistigen Thätigkeit, als der einer geschichtlichen Operation — auf einer Apperception, die man weder lehren, noch ersitzen kann, sondern die von einem geistigen Organismus bedingt ist', nicht unähnlich dem, welcher den Dichter schafft." Wenn man übrigens den verdienstvollen Herausgeber und Ausleger des Plotinos selbst einen Neuplatoniker oder wohl gar in Bausch und Bogen nach beliebter Weise einen Pantheisten gescholten, so hat man Unrecht gethan; er war „Theist" und in bestimmtester Weise ein „Christ".

Ich will ihn als Theologen betrachten: hat man ihn doch „den Theologen unter den Philologen" des gegenwärtigen Jahr-

hunderts genannt, theils lobend, theils tadelnd. Die hiesige theologische Facultät hat ihm früh ihre Doctorwürde ertheilt, und bei seinem Jubiläum im Jahre 1844 ist ihm das Diplom erneuert worden.

Creuzer war sich selbst eines „mystischen Keimes" in seinem Gemüthe bewußt, der an der Elisabethenkirche seiner Vaterstadt seine erste Entwickelung fand. Sie wurde schon dem Knaben, wie er später bekannte, „eine Welt". Er betrachtete in ahnungsvoller Bewunderung „die mit dem feinsten Laubwerke kunstreich geschmückte Vorhalle, die beiden mächtigen hohen Thürme, sodann im Innern die Gänge unter den schlanken strebenden Säulen, das Chor mit seinen Glasmalereien, die Nebenchöre mit den Denkmalen der Landgrafen, die Bildnisse der Ritter, die Wappenreihe, die Basreliefs mit den Heiligengeschichten in den Nischen, deren Flügelthüren in alten Malereien das Leben der kanonisirten Fürstin Elisabeth und ihres auf dem Zug ins heilige Land verstorbenen Gemahls Ludwig darstellten". Wenn dann nun gar etlichemal im Jahre die Thüren der Sacristei geöffnet wurden und die vergoldeten Figuren der Maria mit dem Kinde und der zwölf Apostel in getriebener Arbeit vors Auge traten, und der Küster den herbeiströmenden Landleuten den unschätzbaren Werth und die wunderbare Kraft der daran befindlichen Edelsteine erklärte und ihnen die steinerne Schwelle zeigte, von den Knieen der Pilger muldenförmig ausgehöhlt — dann hatte er „auf ganze Wochen Stoff zum Nachdenken und Phantasiren". Scherzweise setzt er hinzu: „wer weiß, ob nicht jetzt schon das Lutherthum, worin ich geboren, einen kleinen Stoß erlitt!" Er sagt dieß in Bezug auf spätere Anschuldigungen seiner Wissenschaft und seines Lebens, die ihn indeß mehr geneckt als betrübt, wie ihm denn der bittere Streit, in den er verwickelt ward und welchen ich nicht näher zu bezeichnen brauche, in seinem hohen Alter fast zur antediluvianischen Erinnerung geworden.

Der künftige lutherische Pfarrer, der in der Elisabethenkirche hätte predigen können, war nach Anlage und frommer Erziehung, auch im Hinblick auf eine große Reihe von Geistlichen in seiner Familie, im elterlichen Hause von selbst verständlich, und hätte ihn nicht beim Uebergange auf die Universität die ernste Stimme

eines ehrlichen Pietisten, dem er auf seine Frage, was er denn werden wolle, etwas rasch geantwortet: „ein Pfarrer", durch Hinweisung auf das schwere Bedenken, was es auf sich habe, „dereinst vor Gottes Throne für das Heil so vieler Seelen Rede stehen zu müssen", erschreckt, so würde er gewiß in Marburg und Jena das Studium der Theologie entschieden gewählt haben. Er verband es zwar nach seinem exegetischen und historischen Theile einige Zeit mit dem der Philologie; als er aber bald „eine Beute der Neologie" geworden, las er, während ihm „die erhabensten Psalmen auf eine erbarmenswerthe Weise in den Vorlesungen eines Professors in wässerige Prosa verwandelt wurden", den mit hineingenommenen wolfischen Homer. Es dauerte jedoch nicht lange, so „erschien ihm jene Neologie seicht, selbst abgeschmackt". Ist nun auch in ihm kein Pfarrer zu Stande gekommen, so ist er doch unter den Philologen ein offenbarungsgläubiger Theologe gewesen und, um das Höchste zu sagen, immer mehr ein einfach-frommer christlicher Mensch geworden, in der Kirche, wie im stillen Kämmerlein.

In der „Symbolik" hat er seine philologische Dogmatik geschrieben. Wer dieses bedeutende Buch, das zur Freude des Verfassers einst der alte Freiherr von Gagern in einer seiner Schriften ein „deutsches Nationalwerk" genannt, gründlich studirt, dem kann es nicht zweifelhaft seyn, daß es durchaus auf dem Grunde der Anerkennung einer reinen Uroffenbarung Gottes an die Menschheit beruht. Aber dieses reine Licht ward durch den Schatten der Sünde getrübt und verdunkelt, ja im Großen und Ganzen des Heidenthums völlig verfinstert. Das Heidenthum vergaß den Herrn der Natur und „vergötterte" diese, das Werk seiner Hände. Der Verfasser steht dabei ganz auf dem Standpuncte des Apostels im ersten Capitel des Briefs an die Römer. Aber wie dieser auch die Heiden in ihrer sittlichen Verwilderung für „unentschuldbar" erklärt, da der heilige Gott ihnen „die Wahrheit" ins Herz geschrieben, so ist unser Symboliker diesem hellen Scheine der Wahrheit, wie er hie und da in den Verkehrungen und Verzerrungen des ursprünglichen Gottesbewußtseyns noch aufleuchtet, an der Hand griechischer wie römischer Denker und Dichter stets nachgegangen. Wenn er die in

mannichfaltigen Sinnbildern ausgeprägten Dogmen der alten Religionen vergleichend betrachtet, ausgehend von der Quelle des Morgenlandes, aus der Griechen und Römer, aber mit individueller Bezeugung ihres national-bestimmten Bildungstriebes, geschöpft, immer ist bei der bewunderungswürdigsten, wie nachdichtenden und, im Besondersten, orientalisch-poetischen Gabe der Deutung der unerschöpflichen Fülle mythologischer Pflanzengestalten, in dem Bemühen, das Geheimniß „der Metamorphose" zu sehen, zuletzt doch sein Blick der Entdeckung der Urpflanze zugewendet. Es geht ein lebendig-religiöser Sinn durch all' seine Forschungen durch, und daß er diesen, unbeschadet der objectiven Behandlung der für seine Untersuchung im vorchristlichen Alterthum begrenzten Wissenschaft, als einen specifisch-christlichen nicht verloren oder verleugnet, davon hat er bestimmtes und klares Zeugniß gegeben. Er spricht von dem ganz verschiedenen Verhältniß, worin sich der Heide und der Christ der Gottheit gegenüber befindet. „Selbst der heiterste Grieche mußte vor jedem seiner Götter eine geheime Furcht empfinden; in ihrem Wesen lag etwas Dämonisches. Jede Epiphanie einer ethnischen Gottheit hatte etwas Unheimliches, und die empfundene Götternähe, selbst an den fröhlichsten Festen, etwas Schreckhaftes. Immer fühlt sich der Mensch einer dunkelen, unberechenbaren Naturmacht gegenüber. Wer will sagen, was der Gott gegen die ihm unterworfenen schwachen Sterblichen verhängen kann? — Wie der Quell und der Fluß die Luft erfrischt, Pflanzen, Thiere und Menschen erquickt, aber auch als reißender Strom brausend über seine Ufer tritt, Saaten verwüstet, Menschen und Thiere mit sich fortreißt, so kann sich die ungemessene Göttermacht jeden Augenblick in ihren schrecklichsten Ausbrüchen äußern. Selbst wenn der Grieche seinen Zeus, der Italier seinen Janus Vater nannte, war mehr die Vorstellung eines physischen Erzeugers dabei; mit anderen Worten: es drückte dieser Name bei Griechen und Römern mehr einen genealogischen Begriff aus, indem man diese Gottheiten als den letzten Ring einer Kette von Göttergeschlechtern dachte, und der so schöne Begriff von Mütterlichkeit, mit dem Namen und Mythus der Ceres verbunden, schloß doch selbst in den eleusinischen Sagen die Gefühle des Fremdartigen, Verborgenen, Nächtlichschreckhaften und Zorni-

gen nicht aus. — Wenn der Christ seinen Gott Vater nennt, so ist es ungetheiltes Vertrauen, was ihm dieses Wort eingibt. Der Christ kennt seinen Gott. Was er als Mensch von ihm wissen kann und zu wissen nöthig hat, das weiß er. Der Christen Gott hat Sonne, Mond und Sterne gemacht, hat die alten Berge in ihren Festen gegründet, hat die Ströme ausgegossen. Sturm, Donner und Blitz verkündigen seine Allmacht. Wie furchtbar und zerstörend diese Naturkräfte auch wirken und uns selbst betreffen mögen, Gott ist bei uns und wir sind ihm, wenn wir nicht gottlos seyn wollen, mit unserem Wissen und Wünschen nahe; und selbst als gewaltiger Gott will er unser Geistesleben nicht bewältigen oder zernichten, sondern es erwecken und stärken. Freundlich ist der Christen Gott. Auf die Natur und auf die Naturmächte kann sich der Mensch nicht verlassen, aber auf den Einen Schöpfer und Herrn der Natur kann er sich verlassen" (Symbolik und Mythologie, Bd. 1. S. 171. 3. Ausg. 1836).

Das ist ein auffallend popular-christliches Bekenntniß in dem tiefgelehrten Werke, dessen Verfasser man esoterisches Priesterthum vorgeworfen. Jenes wissenschaftliche Bekenntniß war auch sein eigenstes schlichtes Glaubensbekenntniß. Man würde sich aber sehr irren, wenn man nach demselben in dieser nur dorthin gehörigen Fassung meinen sollte, er wäre ein bloßer Ebionite zu nennen. Er müßte schon nicht ein langjähriger Freund Daub's gewesen seyn und dessen „Theologumena" lateinisch stylisirt haben, wenn ihm die rationalistische Vernüchterung und Entleerung der positiven christlichen Dogmatik gemundet. Der schauende Geist, wie er ihn besaß, ist dem speculativen vertraut und verwandt. Aber so tief er den Plato studirt, er rühmte sich doch am liebsten seiner sokratischen Unwissenheit, in der Philosophie, wie in der Theologie. Wohl kannte er nicht bloß den Vater, sondern auch den Sohn und den heiligen Geist, aber er hatte die Bibel zu fleißig gelesen und sich zu gründliche Kenntniß der Dogmengeschichte erworben, als daß er, dessen Forschungen in die Weite und Breite gegangen, mit der Unzulänglichkeit kirchlicher Lehrformeln sich hätte abfinden lassen. Die Thatsache des christlichen Bewußtseyns von Sünde und Erlösungsbedürftigkeit

war in ihm lebendig, und er glaubte an Christus Jesus als seinen Versöhner, aber zuwider war ihm scholastisches Gespinnst, wie frömmelnder Klingklang des Wortes. Es kam bei diesem einfachen, kindlichen Menschen, der da, wo er von der ersten Bedingung des Symbolikers redet, gemahnt: „wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, könnt ihr nicht in das Reich Gottes eingehen", zuletzt auch bei seinem Glauben auf ein ganz Einfaches an. Ich darf in dieser Beziehung wohl etwas für ihn höchst Charakteristisches anführen. Als ich ihn vergangenen Sommer eines Tages besuchte, war er ganz erfüllt von einer Predigt Rothe's, den er schon als seinen einstigen Schüler ins Herz geschlossen hatte. Er hatte sie eben gedruckt gelesen, da er zu seinem innigen Bedauern wegen seiner immer mehr zunehmenden Taubheit seit mehreren Jahren keine Predigt mehr hören konnte. Sonst war er stets ein fleißiger Kirchengänger gewesen. Es war die Predigt über den Text Mark. 9, 24: „der Kampf zwischen Glauben und Unglauben an Jesum in den Herzen der Kinder unserer Zeit", wobei er das auffallend klingende, weiterer Erwägung werthe Wort aussprach: „ich habe dabei an das Vaterunser denken müssen; das ist auch so ohne alle Sentimentalität." —

Creuzer konnte beten und hat gebetet. Wenn ich ihn im Laufe dieses Winters besuchte, wo er, während er noch im Spätherbst seine regelmäßigen Spaziergänge machen konnte, nun im beengenden Zimmer festgehalten, die schwere Bürde des siebenundachtzigjährigen Alters immer drückender fühlte, wie oft hat er mir da gesagt, daß er aufrichtig zu Gott bete, er möge ihn bald erlösen! Schon im Jahre 1847, bei der ihn tief betrübenden Kunde von dem Tode seines alten Freundes Friedrich Jacobs, hatte er seine Selbstbiographie „aus dem Leben eines alten Professors" mit den Versen „eines großen und frommen Humanisten", Petrarca's, geschlossen:

> O, unsichtbarer Herr der Ewigkeiten,
> Im kurzen Lebensraum, der mir noch offen,
> Laß, wie im Tode, deine Hand mich leiten;
> Bei dir allein — du weißt es — ist mein Hoffen.

Am liebsten fand er aber zuletzt seine Erbauung in einfach deutschen Kirchen- und Kernliedern, und sein Exemplar des würt-

temberger Gesangbuchs, das ihm besonders werth geworden, ist mit vielen Zeichen und Strichen versehen. Die Lieder, die ihn erquickten, mußten aber auch nicht nothwendig in einem Kirchengesangbuche stehen, und ob sie alt oder neu, darnach fragte er nicht. So war ihm ein Lieblingslied das tiefsinnig-schöne unseres Rückert: „um Mitternacht", das er sich oft in einer schlaflosen Nacht, besonders den letzten Vers, hersagte:

Um Mitternacht
Hab' ich die Macht,
Herr über Tod und Leben,
In deine Hand gegeben:
Du hältst die Wacht
Um Mitternacht.

In dem letzten Büchlein, das er geschrieben und veröffentlicht hat — „Paralipomena der Lebensskizzen eines alten Professors; Gedanken und Berichte über Religion, Wissenschaft und Leben, 1858" — spricht er selbst von diesem Liede, womit ihn erst von Bunsen bekannt gemacht, dem auch seine Schrift in dankbarer Erwiederung erwiesener Liebe und in menschlicher wie wissenschaftlicher Hochschätzung gewidmet ist. Er bemerkt dabei, „wie, nachdem die Vorherrschaft des Rationalismus und der Verstandespoesie überwunden, Heroen der neueren Dichtkunst, wie Rückert, sich nicht mehr schämen, in ihren eigenen Werken Gott zu ehren und zu preisen und aus denen der Anderen gleiche Gesinnungen sich freudig anzueignen".

Es ist in dieser Schlußschrift eines so fleißigen und fruchtbaren literärischen Lebens rührend zu lesen, wie der Verfasser bemüht ist, von seiner unausgesetzten wissenschaftlichen Thätigkeit öffentlich Rechenschaft abzulegen. Er bemüht sich darin vorzüglich, das köstliche Buch „von der Wohlthat Christi" dem großen Humanisten Paleario mit neuen Gründen als dem Verfasser zuzuweisen. Auf allen Seiten tritt sein Hauptbestreben hervor, das humanistische Studium mit dem der christlichen Theologie in ein gewinnreiches Verhältniß zu setzen. Er drückt sich hier, wie er es immer gethan, wenn bei der melanchthon'schen Milde, die ihm sonst eigen, offenbare Verkehrtheiten seinen luther'schen Zorn in Brand setzten, auf das stärkste gegen gewisse Kundgebungen

aus, welche seinen theuren Classikern auf Schulen und Akademien Gefahr bringen konnten. Schon eine ältere Schrift: „Luther und Grotius", 1846, legt darüber seine Ueberzeugungen dar. Daß ihm aber Paulus mehr gewesen, als Plato, leuchtet aus jeder Zeile heraus, so daß man entschieden den Eindruck eines vielerfahrenen Gelehrten gewinnt, dem es eine Angelegenheit des Herzens gewesen, um mich eines Hauptwortes jenes größten Apostels zu bedienen, „das Licht der Herrlichkeit Gottes in dem Angesichte Jesu Christi zu sehen" (2 Kor. 4, 6.).

Aber wir stehen im Jahre 1858, und da erhebt sich die Frage fast mehr nach dem kirchlichen, als nach dem christlichen Bekenntniß des Mannes. In der reformirten Kirche Kurhessens als Lutheraner geboren, war er dem größten Reformator und deutschesten Manne mit ganzer Liebe ergeben, aber das lutheranische System, in der Concordienformel vollendet, theilte er freilich nicht. Er wußte schon als Philologe, was er den reformirten Exegeten und den großen Humanisten, besonders Hollands, die den bedeutendsten Einfluß auf ihn in der gelehrten Behandlung und Auslegung der Classiker geübt, zu verdanken gehabt. Als Theologe zog ihn kirchlich sein Sinn zu dem ihm verwandten Melanchthon hin. Er hat selbst sein Bekenntniß öffentlich abgelegt: „Mag es auch dem Humanisten zu wünschen gestattet seyn, daß es dem großen Erasmus gelungen seyn möchte, eine Reformation auf friedlicherem Wege zu bewirken, und fühle ich mich auch zu dem milden und gelehrten Melanchthon mehr hingezogen, als zu dem strengeren Luther, so erfreue ich mich doch der Ergebnisse dieser Kirchenveränderung im Ganzen und gedenke, im evangelisch-protestantischen Glauben ferner zu leben und auch zu sterben. Vollends aber würde ich ein heimliches Untergraben des evangelisch-protestantischen Lehrbegriffs um so mehr für unedel und undankbar halten, je lebhafter ich weiß und fühle, welche große Verdienste dieselbe Kirche um meine Ausbildung als Menschen und Gelehrten hat." Dieß ist schon im J. 1822, nicht ohne polemische Färbung, geschrieben, und es bedarf der Ergänzung aus seinem 1846 für den 18. Februar, als Luther's Todestag — der einst sein Begräbnißtag werden sollte — und dessen bevorstehende Feier nach 300 Jahren, herausgege-

denen „Luther und Grotius, oder Glauben und Wissen“. Ich kann mich nicht enthalten, über diese Schrift das Urtheil eines seiner liebsten jüngeren Freunde, des verewigten Gustav Schwab, der einst bei seinem Amtsjubiläum im Jahre 1844 mit der ihm in eigenthümlichster Weise verliehenen, urkräftig aus Herz und Lunge herauswogenden Frische ein gar sinnig-schönes Gedicht zu des Jubilars Feier gesprochen, das auch später veröffentlicht worden, hier zu wiederholen, wie es Creuzer aus dem Schwäbischen Mercur in seine Lebensskizzen selbst aufgenommen. „Friedrich Creuzer zeigt uns hier in Martin Luther die höchste Freiheit und allseitigste Beweglichkeit des Geistes in seinem Verhalten gegen Sprachkunde und Wissenschaft; zeigt ihn uns von einem christlichen Philosophen, dem Patron seines Ordens, Augustinus, in die Tiefen der Theologie frühzeitig eingeführt und das ganze Centnergewicht eines Denkersystems von dem geringen Ordensbruder auf die Schultern genommen; auch wie er auf dieses System im Verfolg die Hauptsätze seiner theologischen Anthropologie von der Unfreiheit des menschlichen Willens, von des Menschen Unzulänglichkeit, die wahren Mittel seines Heils zu entdecken und zu ergreifen, von den Motiven seiner Handlungen, von der Werthlosigkeit der sogenannten guten Werke, von der Liebe Gottes, von der Befreiung und Rechtfertigung des Menschen, die Gott durch seinen Sohn gebracht, gründete. Wenn Luther dieses System gegen den größten Humanisten seiner Zeit, gegen Erasmus, vertheidigte, so hat er darum nicht mit dem Humanismus selbst gebrochen. Von dem Manne Gottes macht sodann Creuzer den Uebergang zu Hugo Grotius, dem Weltmanne, so wenig er diese letztere Bezeichnung, die schon aus der Zeit des Grotius selbst stammt, als Gegensatz gelten läßt; denn er weist in einer Skizze nach, daß das ganze Leben und Streben dieses genialen Gelehrten und Staatsmannes von echt religiös-christlichem Geiste beseelt gewesen.“

So stand Creuzer, der theologische Humanist und humanistische Theologe, fest in der evangelischen Kirche. Und er bekannte sich im Besonderen mit Herz und Mund zur Union unseres gesegneten Landes. Er ging mit bestem Wissen und Gewissen in ihr zum heiligen Abendmahl.

Vom Menschen bin ich ausgegangen, zum Menschen kehre ich zurück. Er war ein **homo humanissimus**, ein echt menschlicher Mensch. Das wissen alle seine Freunde; so kennen ihn alle seine Collegen, wie die Bürger dieser Stadt, in der er so lange zu ihrem Ruhme gelehrt und zu ihrer Freude gelebt. Eine ungemeine Naivetät war der Grundzug seines biedern, einfachen Wesens. Er gehörte, wie selten einer, zu den Menschen, die, wie man zu sagen pflegt, „sich gehen lassen", aber es auch können und dürfen, da sie im Hochgefühle natürlichen Adels und im Bewußtseyn sittlicher Würde nie fürchten dürfen, den Wohlanstand des Gleichgewichts zu verlieren oder auch nur zu verletzen. Er wollte nie etwas vorstellen, und die Krankheit berühmter Gelehrten, die Hoffart in Miene, Geberde und Haltung, kannte er nicht. Ullmann, den er als Schüler, langjährigen Freund und Collegen besonders liebte und hochschätzte, hat mir erzählt, wie er einst mit ihm den großen Orientalisten, den Kanzler der Universität Tübingen, Christian Friedrich von Schnurrer, besucht habe, und wie dieser, da er ihn zum ersten Male gesehen, das Wort an ihn gerichtet: „ei! ich hätte gedacht, Creuzer müsse den Kopf höher tragen." Er war demüthig, wie ein Kind, und schlug doch die Augen nicht nieder. Man konnte ihn, wie Goethe von Jemand gesagt, eine Natur nennen. Und diese Natur war grundgütig ausgestattet, liebreich und freundlich gegen Jedermann, leutselig im höchsten Grade. Heftig konnte er werden, wenn er sich in seiner Gesinnung verkannt sah, aber doch war er bald wieder versöhnlich und milde, harmlos und ohne Argwohn. Wohlthätigkeit hat er gern und viel geübt, und den Werth des Geldes kannte er kaum. Zweierlei war ihm besonders verliehen: Dankbarkeit und Treue. Die geringste Aufmerksamkeit, die man ihm liebend erwiesen, kam immer wieder, noch nach längst vergangener Zeit, in seinem Gespräche plötzlich zum Vorschein. Die fast zum Sprüchwort gewordene hessische Treue hat er aus seinem Vaterlande mit nach Baden herüber genommen und sie mit Ehrfurcht und aufrichtiger Liebe den preiswürdigen Fürsten seiner wahren, ihm unentbehrlich gewordenen Heimath, von dem Großherzog Karl Friedrich bis zum gegenwärtigen Großherzog Friedrich, über ein halbes Jahrhundert gewidmet, ihnen mit freudigster

Dankbarkeit für die vielen Zeichen höchster Anerkennung seiner Verdienste im alten, guten, deutschen Sinne bis an sein Lebensende ergeben.

Dieselbe treue Anhänglichkeit werden die zahlreichen Schüler, die er gebildet, in und außer Deutschland, zu rühmen wissen, und auch seine Freunde, nahe und ferne. Unter diesen war er am engsten mit dem noch lebenden ehrenfesten von Moser in Ulm verbunden, seinem ersten und ältesten Schüler, mit dem er das hiesige philologische Seminar, wie er zu sagen pflegte, einst begründete. Mit besonderer Liebe gedachte er auch immer von Savigny's, mit dem er in Marburg schöne Jugendjahre verlebt und den innigsten, Geist erhebendsten Umgang gepflogen. Als ich ihn zum letzten Male, am letzten Januar, besuchte, war es ein Brief von Böckh, seinem einstigen Schüler, Collegen und lebenslänglichen Freunde, den er mir gleich beim Eintritte fast jauchzend entgegenhielt; diese herzlichen Worte sind ihm kurz vor seinem Tode noch ein rechtes Labsal der Seele gewesen.

Aber was hatte denn der Mann für Fehler? — so fragt man so gern. Der theure Freund, in seiner liebenswürdigen, fast unglaublichen Offenherzigkeit, hat mich tief in sein Herz und in sein innerlich reich bewegtes Leben mit dem hingebendsten Vertrauen blicken lassen. Das ist mir heilig. „Keiner ist gerecht vor Gott, auch nicht Einer, der nicht sündigte." Das wissen wir Alle. Aber Eines darf ich in seinem Namen hier sagen: er rechnete sich selbst zu den Zöllnern, schlug in Wahrheit an seine Brust und sprach: „Gott sey mir Sünder gnädig!" Hebet euch weg, ihr Pharisäer, mit euch hab' ich nichts zu schaffen!

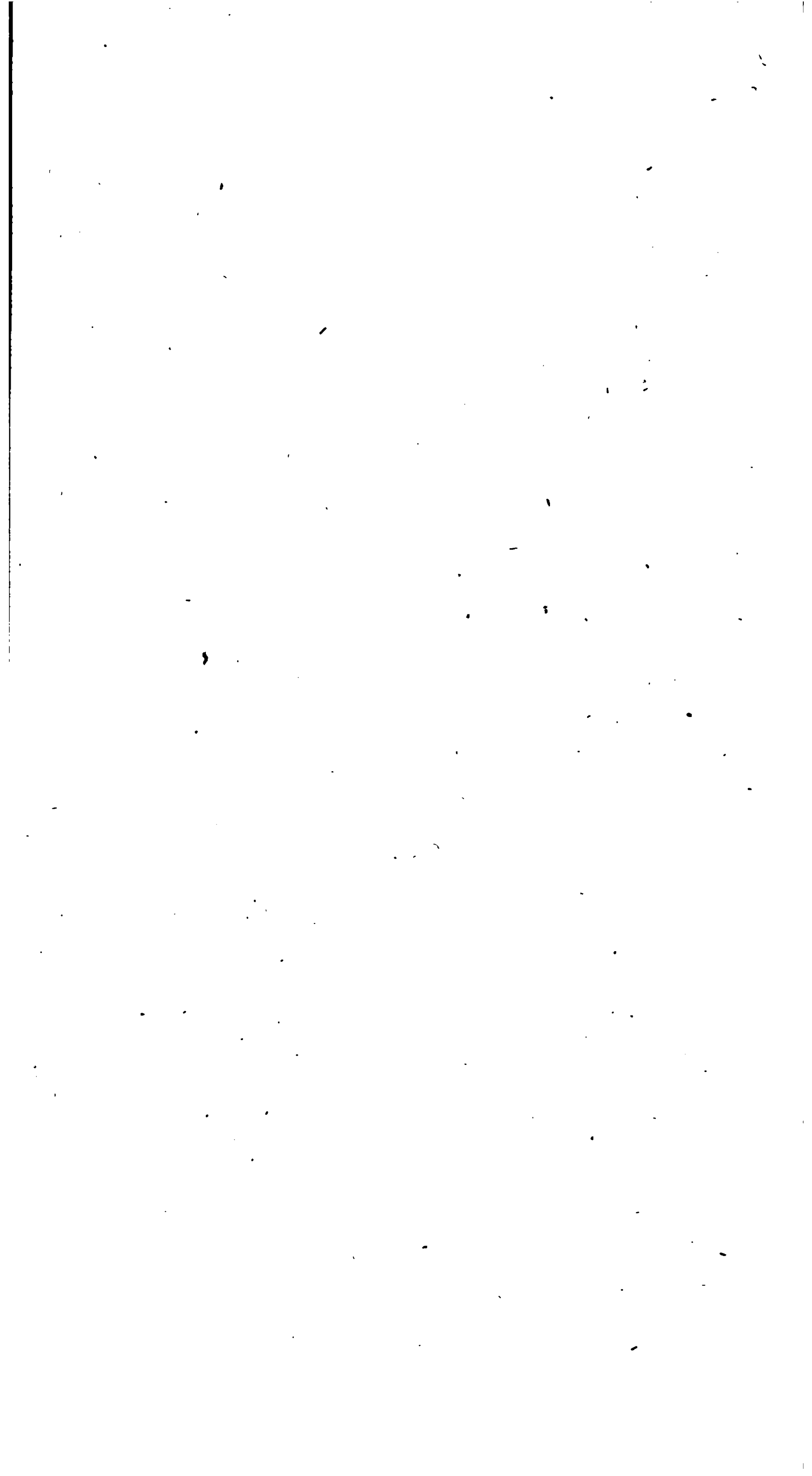
Am ersten Tage dieses Jahres findet sich in seinem Schreibkalender bei Erwähnung einer Stelle aus dem „evangelischen Kirchenjahre" von Friedrich Strauß, nach der am Schlusse des Jahres die Buße, am Anfange desselben der Glaube hervortritt, von ihm hinzugesetzt: „Hiernach meine Frage: was kann nun an meines Lebens Abend meine Muse anders seyn, als Glaube und Buße?" — Und das Allerletzte, was diese Hand, die so viel und Vieles geschrieben, aufgezeichnet, steht auf dem Blatte des ersten Februars: „suchst du Ruh', so suche sie nach Arbeit und nach Müh', — sonst findest du sie nie!" Diese

Worte traten ihm plötzlich in der letzten Zeit aus seinen Studentenjahren in Jena, wo er sie oft als Aufschrift an einer Laube des Gartens an seiner Wohnung gelesen, wieder in die Erinnerung.

Schon am 16. desselben Monats hat er die nach Arbeit und Mühe gesuchte Ruhe gefunden.

Ich lege meine Worte zum Andenken des seligen Freundes, den ich schmerzlichst vermisse, in den theologischen Studien und Kritiken nieder, die er mit verschiedenen Beiträgen, besonders über Josephus und Philo, geschmückt.

Miscellen.



Preis-Aufgabe.

Die Summe von 1500 Thlr. preuß. Cour. ist von einem früheren Mitgliede des Bengal Civil Service ausgesetzt und in sicheren Papieren zu Berlin niedergelegt worden, um als Preis für das beste Werk zugetheilt zu werden, welches Folgendes leistet:

1. Der Verfasser muß mit den nachher genannten, auch ohne Kenntniß des Sanscrit zugänglichen Werken * über indische Philosophie hinreichend vertraut seyn, um die Lehren der verschiedenen indischen Philosophen-Schulen, mit Ausnahme der budhistischen, insbesondere aber des Vedânta, genau zu kennen und die Gewinnung ihrer Angehörigen für das Christenthum ins Auge zu fassen.
2. Seine Hauptaufgabe ist, eine auf die Gewinnung indischer Philosophen der verschiedenen Schulen, insbesondere der Vedântisten, für die Erkenntniß von der Wahrheit des Christenthums abzielende Darstellung der christlichen Grundwahrheiten zu geben, die auf sicherem historischen Grunde, in streng logischer Ordnung und festem Zusammenhange ein Ganzes bilde, dessen einzelne Theile sich organisch in einander schließen und daher dem falschen Systeme heidnischer Weisheit ein echtes System christlicher Wahrheit entgegenstellen.
3. Das Werk soll vom Standpuncte entschieden gläubiger Anschauung den göttlichen Ursprung und die absolute Auctorität des Christenthums zur Erkenntniß bringen und dieß in den einzelnen christlichen Lehren auf eine dem Geiste und der Sinnes-

art der Hindu's gemäße Weise in klarer, faßlicher, nicht abstracter, sondern lebendiger Sprache hervortreten lassen, dabei aber stets die Widerlegung der hindu'schen Grundirrthümer und falschen Einzellehren mit im Auge behalten.

4. Der Verfasser muß die Anschauungs= und Denkweise der Hindu's im Auge behalten, die Grundgedanken ihrer Systeme herausheben, die unzweifelhaften Wahrheiten, welche darin mit dem Irrthum verwachsen sind, zur Unterlage für den Aufbau der Lehrdarstellung machen und jegliche Berührung hindu'scher Ansichten mit der christlichen Wahrheit so benutzen, daß es dem an unsere Weise des Denkens ungewohnten indischen Leser möglich wird, ihre Tragweite und Beweiskraft zu verstehen. Es versteht sich von selbst, daß er welt= und naturgeschichtliche, psychologische und literarhistorische, physikalische, geographische und andere Vorkenntnisse bei dem hindu'schen Leser nicht voraussetzen darf, sondern sie in geeigneter Weise in seine Darstellung zu verweben hat.

*Die Werke, auf welche es hauptsächlich ankommt, sind:

Colebrooke's Abhandlungen On the Vedas und On the philosophy of the Hindus in seinen Miscellaneous Essays, Vol. I. p. 9—113. 227—419. London 1837, oder in der französischen Uebersetzung von Pauthier. Paris 1833, deutsch theilweise von Poley. Leipzig 147 (bei Teubner).

Wilson's Sânkhya Kârikâ. Oxford 1837.

Windischmann's Sancara sive de theologumenis Vedanticorum. Bonn 1833.

Bhagavadgîtâ, edit. Schlegel. Bonn 1823 und sonst.

Wilson's Uebersetzung des Vishnupurâna. London 1840.

Burnouf's Uebersetzung des Bhâgavata Purâna. Paris 1840—1848.

Ballantyne's Aphorisms of the Sânkhya, Nyâya, Vedânta, und Lectures on the Sânkhya, the Nyâya and the Vedânta. Mirzapore, Allahabad und Calcutta 1850—1854.

Röer's Uebersetzung der Upanishad in Nr. 27. 38. 41. 50. 78. und 137. der Bibliotheca Indica. Calcutta 1853. 1856.

Barthélemy St. Hilaire's Mémoire sur la philosophie Sanscrite, le Nyâya, in den Mémoires de l'Académie des sciences morales et politi-

ques de l'Institut de France. Tom. 3. 1841. und desselben: Prémier mémoire sur le Sânkhya. Tom. 8. desselben Werkes. 1852.

B. St. Hilaire, Des Védas. Paris 1854.

Lassen's indische Alterthumskunde. Bd. 1—3. Bonn 1847—1858. und Gymnosophista. Bonn 1832.

Die bezüglichen Abhandlungen in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, besonders diejenigen Roth's und M. Müller's.

Roth's drei Abhandlungen: Zur Literatur und Geschichte des Weda. Stuttgart 1846.

Weber's indische Literaturgeschichte, Berlin 1852, indische Skizzen, Berlin 1857, und verschiedene Artikel in seinen indischen Studien. Bd. 1 4. Berlin 1849—1858.

Die Uebersetzungen der Veda's von Rosen, Benfey, Wilson u. s. w.

Die näheren Bedingungen sind folgende:

1. Die Abhandlungen sind deutlich und leserlich geschrieben (widrigenfalls sie von der Bewerbung ausgeschlossen werden können), in deutscher oder französischer Sprache, vor dem 1. Juli 1861 an den königl. General-Superintendenten D. Hoffmann zu Berlin einzusenden.
2. Sie müssen jede mit einem Motto bezeichnet seyn, welches wortgleich auf einem versiegelten Briefe, welcher den Namen, Stand und Wohnort des Verfassers enthält und mit der Abhandlung einzusenden ist, gleichfalls geschrieben steht.
3. Die Abhandlungen sind in mäßigen Grenzen des Umfangs zu halten und sollen jedenfalls 30 Druckbogen in gewöhnlichem Octav nicht viel übersteigen.
4. Es bleibt den Preisrichtern:

   General-Superintendent D. Lehnerdt zu Magdeburg,
   Geh.-Hofrath Prof. D. H. Ritter zu Göttingen,
   Prof. D. Roth zu Tübingen,

   vorbehalten, auch Abhandlungen, welche kurz nach dem genannten Termine einlaufen, zur Bewerbung noch zuzulassen und Arbeiten, welche der Berichtigung oder Vervollständigung in einzelnen Puncten bedürfen, um preiswürdig zu werden, ihren Verfassern zum Behufe derselben nochmals zurückzugeben.

5. Es steht den Richtern frei, den Preis nicht zu ertheilen, wenn keine eingesandte Abhandlung desselben würdig erscheint. Sollten mehrere gleich preiswürdige Arbeiten eingehen, so entscheidet zwischen ihnen über Ertheilung des Preises das Loos.
6. Der festgesetzte Preis von 1500 Thlr. pr. Cour. wird von dem General-Superintendenten D. Hoffmann zu Berlin dem Verfasser der gekrönten Abhandlung sofort ausbezahlt.

Den Verfassern sämmtlicher Preisschriften bleibt ihre eigene Bestimmung in Betreff der Herausgabe derselben im Buchhandel unbedingt vorbehalten.

Edinburgh, }
Berlin, } den 10. Februar 1858.

J. Muir, Esq.
D. Hoffmann.

Berichtigung

zu den Theol. Studien, Jahrg. 1857, Heft 4.

S. 729 Z. 19 von oben soll es statt „Begriffs" heißen: „Princips".
S. 731 Z. 4 von oben nach „muß" setze bei: „man".

Hochhuth, D. W. H., Bernhard Rothmann's Schriften. 1s Heft. Von verborgenheit der Schrift des Rickes Christi vnd von dem Dage des Herrn — 16 Gr.

C. Plini Sec. natur. histor. libri XXXVII, rec. Iulius Sillig. 8 Vol. — 32 Thlr.

Unter der Presse befinden sich:

Pauli, Dr. R., Geschichte von England. 5r Band.

Zinkeisen, Dr. W., Geschichte der Osmanen. 6r Band.

Hopf, Dr. C., historisch-genealogischer Atlas in Folio. 1r Bd.

Heppe, Dr. H., Geschichte des deutschen Volksschulwesens.

Hupfeld, Dr. H., die Psalmen. 2r Bd.

Inhalt der Theologischen Studien und Kritiken.

Jahrgang 1858. 2s Heft.

Abhandlungen:

1. Laufs, über die ursprüngliche Bedeutung der heiligen Taufe.
2. West, Betrachtungen über einige eschatologische Stellen der heil. Schrift.

Gedanken und Bemerkungen:

1. Ranke, Bericht über Auffindung von Resten eines Italacodex. Nebst einem Facsimile.
2. Lehmann, chronologische Bestimmung der in der Apostelgeschichte Cap. 13—28. erzählten Begebenheiten.

Recensionen:

1. Horne's biblisches Einleitungswerk; rec. von Bleek.
2. Hahn, das Bekenntniß der evangelischen Kirche in seinem Verhältniß zu dem der römischen und griechischen; rec. von Köllner.
3. Wahl, clavis librorum veteris testamenti apocryphorum philologica; rec. von Grimm.
4. Zeller, biblisches Wörterbuch für das christliche Volk; rec. von Kling.

Miscellen:

Programm der haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion auf das Jahr 1857.

Inhalt der Zeitschrift für historische Theologie.

Jahrgang 1858. 2s Heft.

1. Distelbarth, C. A., die evangelische Alliance. Nach englischen und französischen Berichten. Zweiter Artikel.
2. Heyd, W., Studien über die Colonien der römischen Kirche, welche die Dominicaner und Franziscaner in den von den Tartaren beherrschten Ländern Asiens und Europa's gegründet haben.

---

tel gehälltes Gebiet, nämlich die biblische Hoffnungslehre, klar und übersichtlich, belehrend und erbauend darzustellen und den Leser dadurch zu weiterem Forschen in der Schrift anzuleiten und zu ermuntern.

Geschichte des Alten Bundes und seines Volkes.

In übersichtlichem Zusammenhang
für den Schulgebrauch
dargestellt
von

F. Bertsch,
Pfarrverweser in Maulbronn.

Mit einem Vorwort von Dr. J. H. Wichern.

Quer=8. Cartonnirt. 15 Ngr. oder 54 kr.

Es ist dieses ein Versuch, in chronologisch=systematischen Tabellen auf eine eigenthümliche Weise die ganze Geschichte des Alten Testaments anschaulich und leicht übersichtlich vor Auge, Verstand und Gemüth zu führen. Entstanden ist das Werk beim Unterricht der Brüder im Rauhen Hause und auf Anregung Dr. Wichern's selbst von einem der theologischen Oberhelfer in jenem Hause ausgeführt. Indem es den harmonischen Bau der göttlichen Geschichte vor's Auge stellt, will es nicht nur ein Handbuch seyn für Lehrer und reifere Schüler, sondern für Jeden, der die heilige Schrift lieb hat und darin forscht.

Erschienen: Die ersten zwei Lieferungen eines höchst interessanten neuen historischen, künstlerischen und autographischen Unternehmens, eines Prachtwerks in Groß=Folio, unter dem Titel:

Die Männer der Reformation.

Mit Portraits, Biographieen und Facsimiles.

Subscriptionspreis: 25 Sgr. für die Lieferung.

Das Werk, das nach jahrelanger Vorbereitung hiermit zur Veröffentlichung kommt, bildet eine Gallerie von Bildnissen aller der Männer, welche im großen Drama der Reformation eine hervorragende und eingreifende Rolle gespielt haben. Es wurde veranlaßt durch eine Sammlung von Originalhandzeichnungen Hans Holbein's d. J., die, aus einer baseler Verlassenschaft stammend,

durch Kauf an das Bibliographische Institut gelangten. Bei der Kostbarkeit dieser bis jetzt größtentheils noch unbekannten Portraits lag der Gedanke ihrer Veröffentlichung um so näher, als sich in Karl Barth ein Künstler darbot, der der Lösung einer solchen Aufgabe in jeder Beziehung gewachsen war.

Die Holbein'schen Zeichnungen erstrecken sich indessen nur auf die Schweizer-Reformatoren und wenige andere. Um daher dem Werke ein allgemeineres Interesse, als das bloß künstlerische, zu geben, um es auch in historischer Hinsicht einem abgeschlossenen Ganzen zu nähern, das die gesammte Zeit der Reformation in ihren Hauptvertretern umfasse, wurden andere gleichzeitige Meister zu Hülfe gezogen und nach deren Originale die fehlenden Portraits gestochen. Auf diese Weise entstand eine Gallerie von Reformatorenköpfen, wie sie ohne Widerrede noch nicht existirt und das Interesse des Kunstkenners, wie des Geschichtsfreundes und des Mannes von allgemeiner Bildung in hohem Grade in Anspruch nimmt. Es enthalten unsere „Männer der Reformation“ nicht allein die Träger jener weltbewegenden Ideen des 16ten Jahrhunderts, sondern auch die Vorkämpfer und Märtyrer der neuen Lehre, ferner die Häupter der Humanisten, neben ihnen die wackeren Mitstreiter der Reformatoren, ihre fürstlichen Beschützer, sowie endlich einige der genanntesten Gegner.

Jeden dieser Stiche begleitet ein kurzer Lebensabriß der Männer, größtentheils aus der Feder Ludwig Bechstein's, außerdem aber, so weit es ausführbar war, ein Facsimile ihrer Handschrift, was bei der Aufmerksamkeit, die man in unseren Tagen den Schriftzügen großer Menschen mit Recht schenkt, den Werth und das Interesse unseres Werkes um ein Bedeutendes erhöht. Es wird jedes Heft die Biographieen von vier Männern enthalten, dazu 3 Bildnisse und 3 bis 4 Facsimiles.

Das Ganze wird 12—14 Hefte umfassen, deren monatlich eines ausgegeben wird; Titel und Einleitung des Werkes erscheint mit dem letzten Hefte.

Inhalt des ersten Heftes:

Friedrich der Weise (Portr. und Autogr.),
Calvin (Portr. u. Autogr.), **Dr. Eck** (Portr. u. Autogr.),
Amsdorf (Autogr.).

Hildburghausen, im Januar 1858.

Das Bibliographische Institut.

In der C. H. Beck'schen Buchhandlung in Nördlingen ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Schmid, Dr. H., Prof. der Theologie an der Universität Erlangen, die Theologie Semler's. Preis: 1 Thlr. od. 1 fl. 36 kr.

Semler, einer der ersten Theologen, welche sich unumwunden von der orthodoxen Auffassung des Christenthums losgesagt haben, und der erste, welcher

eine entgegengesetzte wissenschaftlich zu rechtfertigen und durch alle theologischen Disciplinen durchzuführen unternahm, ist durch die persönliche Frömmigkeit, die ihn dabei beseelte, und durch den tiefen Ernst, mit welchem er dem Christenthum, wie er es verstand, zugethan war, ein Gegenstand besonderen Interesses. Es wird daher auch diese Schrift die Aufmerksamkeit des theologischen Publicums auf sich zu ziehen geeignet seyn, welche darlegt, wie Semler dazu gekommen, diese Stellung zum Christenthum einzunehmen, wie er dieselbe vor sich selbst gerechtfertigt und wie über diesem Bemühen seine Theologie die ihr eigenthümliche Gestalt gewonnen hat.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. J. Müller, D. Nitzsch und D. Rothe

herausgegeben

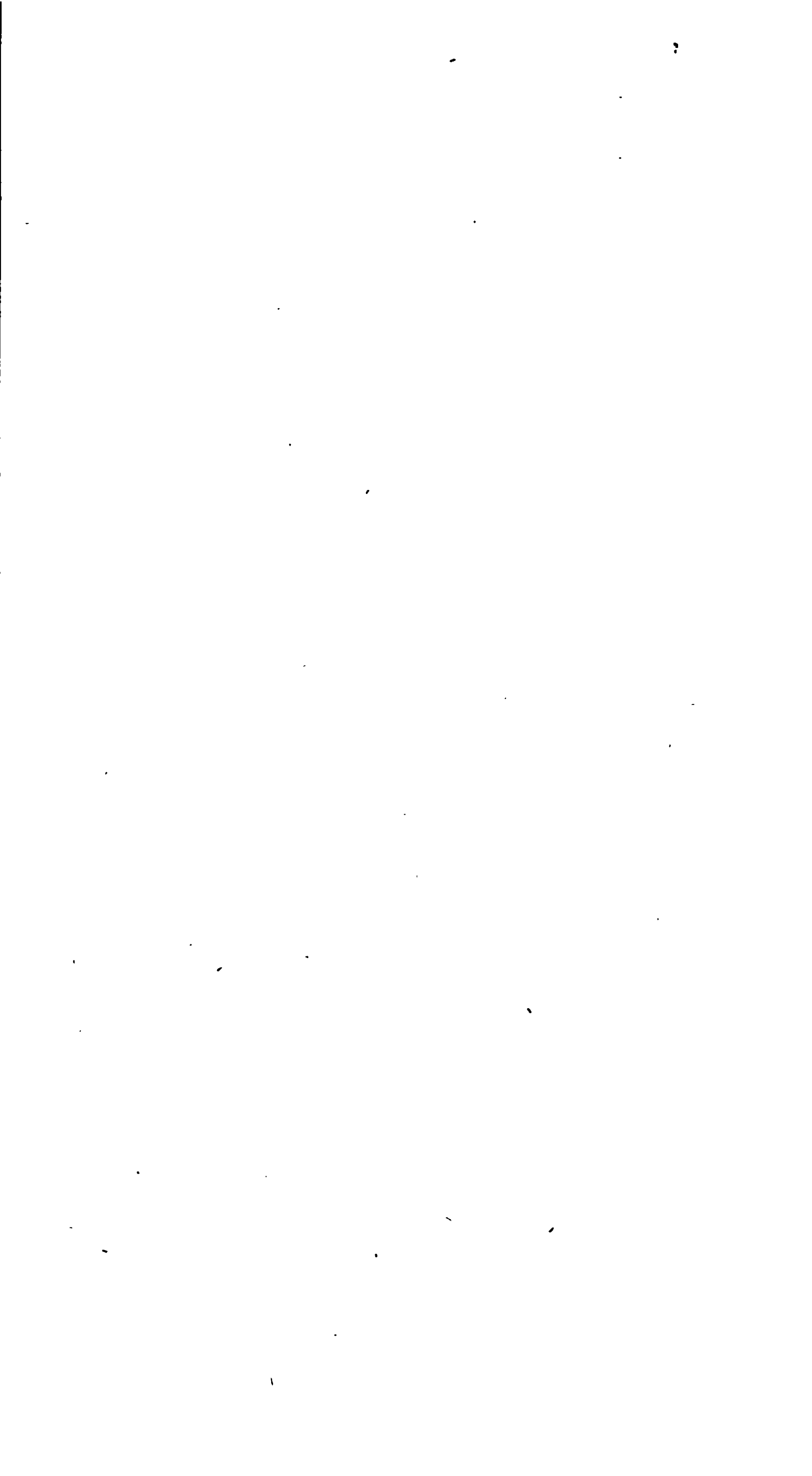
von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

Jahrgang 1858 viertes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1858.

Abhandlungen.



1.

Versuch, die Widersprüche in den Jahrreihen der Könige Juda's und Israel's und andere Differenzen in der biblischen Chronologie auszugleichen,

von

D. Wolff,

Superintendenten zu Grünberg in Schlesien.

Wer sich nur einigermaßen eingehend mit der biblischen Geschichte des alten Testaments und ihrer Literatur beschäftigt, weiß, wie verwirrend dabei die mannichfaltigen, sehr von einander abweichenden Angaben der aufgestellten chronologischen Systeme sind. Sie sind sich oft so widersprechend, daß es auf den ersten Blick scheinen will, als lasse sich hierin ein Sicheres und Zuverlässiges gar nicht ermitteln. Denn muß es nicht abschreckend erscheinen, wenn z. B. die Theilung des Reiches Israel nach *Schalomo's* Tode, um nur die Angaben einiger neueren Historiker anzuführen, gesetzt wird von

Movers auf . . . . . 933 v. Chr.,
J. von Gumpach auf . . 937 » »
Seyffarth auf . . . . 950 » »
Winer, *Schlosser* auf . . . . 975 » »
Clinton auf . . . . . . 976 » »
Thenius auf . . . . . . 977 » »
Bunsen auf . . . . . . 978 » »
Ewald auf . . . . . . 985/86 v. Chr.?

Wenn sich hier die Differenz in einem Zeitraume von 53 Jahren bewegt — und es in sehr vielen anderen Puncten nicht we-

niger übel steht, muß es da nicht wünschenswerth und der historischen Wissenschaft würdig erscheinen, einer solchen bedauerlichen Verwirrung, die sogar nachtheilig auf die Glaubwürdigkeit der biblischen Berichterstatter zurückwirkt, zu begegnen und dazu neue Wege einzuschlagen, da die bisher betretenen offenbar nicht zum Ziele führten? Die zu überwindenden Schwierigkeiten sind nicht gering, aber keineswegs unüberwindlich.

Eine der größten Schwierigkeiten hierin ist, die Jahrreihen der Könige Juda's und Israel's, von der Theilung des Reichs nach Schalomo bis zum assyrischen Exile der zehn Stämme, auszugleichen; denn zählt man die in den Büchern der Könige und Chroniken angegebenen Regierungsjahre der dreizehn Könige Juda's von Rechabeam bis zum sechsten des Hiskijah, in welchem mit Samaria's Zerstörung das Reich der zehn Stämme zu Grunde ging, zusammen, so erhält man 260, während die Regierungsjahre der achtzehn Könige Israel's von Jerobeam I. bis zum letzten oder neunten des Hoschea, welches dem sechsten des Hiskijah gleich, nur 241, ja bei genauer Untersuchung, wie schon Movers[a]) bemerkt hat, nur 233 betragen, und zwar darum, weil die Jahre der Könige Israel's immer als voll gerechnet wurden, während bei den Königen Juda's ihr erstes Jahr als immer mit dem Monate Nisan (zwischen März und April) anfangend gerechnet ist. Es zeigt sich hier also eine Differenz von 19 bis 27 Jahren, welche zu beseitigen, man bisher vorzugsweise drei Wege eingeschlagen hat, die darum, wie ich zuvörderst zeigen muß, nicht zu einem bestimmten und gewissen Ziele führen konnten, weil sie auf willkürlichen Annahmen und zum größten Theile grundlosen Voraussetzungen beruhen und zu

---

a) Movers, die Phönicier. Berlin 1849. I, 1. S. 152 f. Wenn aber hier behauptet wird, die Israeliten hätten schon damals das Jahr im Herbste, mit dem Monat Thischri, begonnen, so bin ich dagegen der Meinung, daß sie es im Frühlinge mit dem Monate Nisan begannen und daß der erstere Jahresanfang, für das bürgerliche Leben, erst mit der seleucidischen Aera, 312 v. Chr., in Gebrauch kam, der Nisan aber immer der Anfangsmonat des eigentlich jüdischen, heiligen Jahres blieb (vgl. de Wette, Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie, §. 178. S. 178.; Winer, biblisches Realwörterbuch unter dem Worte „Jahr" u. a. m.

Willkürlichkeiten führten, welche mit ernster, strenger Wissenschaftlichkeit unverträglich erscheinen.

1. Man nahm Interregnen oder Zwischenreiche an, während welcher bestimmte Könige nicht vorhanden gewesen seyn sollen. Wenn Bunsen meint a), Alphons des Vignoles habe diese Interregnen-Hypothese beliebt gemacht b), so kann das nur für Deutschland einigermaßen gelten; denn in Frankreich war sie schon zuvor durch J. Bapt. le Brun Demarettes c), Pier le Brun d) und besonders durch die chronologischen Tafeln des Abbé Nic. Langlet du Fresnoy, die zuerst im Jahre 1729 erschienen, allgemein verbreitet und beliebt gemacht und wurde dieses in Deutschland durch das letztere, von S. J. Baumgarten (Halle 1752. 8.) in einer deutschen Uebersetzung herausgegebene und wesentlich verbesserte Werk. In demselben erscheint diese Hypothese schon in voller Entwickelung; nicht weniger als vier Interregnen werden aufgestellt, in Juda eins von 11 Jahren nach Amaziah, in Israel eins von 22 Jahren nach Jerobeam II., eins von 1 Jahre nach Menachem und eins von 9 Jahren vor Hoschea. Die biblischen Berichterstatter, welche doch so genau jeden Regenten, selbst solche, die, wie z. B. Simri, nur wenige Tage die höchste Gewalt usurpirten, anführen, geben weder zu diesen noch zu anderen Zwischenreichen auch nur die geringste Veranlassung, sie sind rein aus der Luft gegriffen. Es muß sonach dieser Interregnen-Ausweg, welcher der Geschichte inhaltsleere Zeiträume willkürlich andichtete, verworfen werden, wie er denn auch von Ewald

---

a) Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte, Bd. 4. S. 381 f. (Gotha 1856. 8.).

b) A. des Vignoles, gest. 24. Juli 1744, in seiner Chronologie de l'histoire sainte et des histoires étrangères qui la concernent. Berlin 1738. 4. 2 Theile.

c) Le Brun Demarettes, gest. 19. März 1731, in seiner 1698 zu Orléans erschienenen Concordia libror. regum et paralipomenum.

d) Pier le Brun, Priester des Oratoriums, gest. 6. Januar 1729, in seiner im J. 1700 zu Paris erschienenen Essay de la concordance des temps, avec des tables pour la concordance des ères et des époques.

lel gehülltes Gebiet, nämlich die biblische Hoffnungslehre, klar und übersichtlich, belehrend und erbauend darzustellen und den Leser dadurch zu weiterem Forschen in der Schrift anzuleiten und zu ermuntern.

Geschichte des Alten Bundes und seines Volkes.

In übersichtlichem Zusammenhang für den Schulgebrauch dargestellt

von

F. Bertsch,

Pfarrverweser in Maulbronn.

Mit einem Vorwort von Dr. J. H. Wichern.

Quer-8. Cartonnirt. 15 Ngr. oder 54 kr.

Es ist dieses ein Versuch, in chronologisch-systematischen Tabellen auf eine eigenthümliche Weise die ganze Geschichte des Alten Testaments anschaulich und leicht übersichtlich vor Auge, Verstand und Gemüth zu führen. Entstanden ist das Werk beim Unterricht der Brüder im Rauhen Hause und auf Anregung Dr. Wichern's selbst von einem der theologischen Oberhelfer in jenem Hause ausgeführt. Indem es den harmonischen Bau der göttlichen Geschichte vor's Auge stellt, will es nicht nur ein Handbuch seyn für Lehrer und reifere Schüler, sondern für Jeden, der die heilige Schrift lieb hat und darin forscht.

Erschienen: Die ersten zwei Lieferungen eines höchst interessanten neuen historischen, künstlerischen und autographischen Unternehmens, eines Prachtwerks in Groß-Folio, unter dem Titel:

Die Männer der Reformation.

Mit Portraits, Biographieen und Facsimiles.

Subscriptionspreis: 25 Sgr. für die Lieferung.

Das Werk, das nach jahrelanger Vorbereitung hiermit zur Veröffentlichung kommt, bildet eine Gallerie von Bildnissen aller der Männer, welche im großen Drama der Reformation eine hervorragende und eingreifende Rolle gespielt haben. Es wurde veranlaßt durch eine Sammlung von Originalhandzeichnungen Hans Holbein's d. J., die, aus einer baseler Verlassenschaft stammend,

durch Kauf an das Bibliographische Institut gelangten. Bei der Kostbarkeit dieser bis jetzt größtentheils noch unbekannten Portraits lag der Gedanke ihrer Veröffentlichung um so näher, als sich in Karl Barth ein Künstler darbot, der der Lösung einer solchen Aufgabe in jeder Beziehung gewachsen war.

Die Holbein'schen Zeichnungen erstrecken sich indessen nur auf die Schweizer-Reformatoren und wenige andere. Um daher dem Werke ein allgemeineres Interesse, als das bloß künstlerische, zu geben, um es auch in historischer Hinsicht einem abgeschlossenen Ganzen zu nähern, das die gesammte Zeit der Reformation in ihren Hauptvertretern umfasse, wurden andere gleichzeitige Meister zu Hülfe gezogen und nach deren Originale die fehlenden Portraits gestochen. Auf diese Weise entstand eine Gallerie von Reformatorenköpfen, wie sie ohne Widerrede noch nicht existirt und das Interesse des Kunstkenners, wie des Geschichtsfreundes und des Mannes von allgemeiner Bildung in hohem Grade in Anspruch nimmt. Es enthalten unsere „Männer der Reformation“ nicht allein die Träger jener weltbewegenden Ideen des 16ten Jahrhunderts, sondern auch die Vorkämpfer und Märtyrer der neuen Lehre, ferner die Häupter der Humanisten, neben ihnen die wackeren Mitstreiter der Reformatoren, ihre fürstlichen Beschützer, sowie endlich einige der genanntesten Gegner.

Jeden dieser Stiche begleitet ein kurzer Lebensabriß der Männer, größtentheils aus der Feder Ludwig Bechstein's, außerdem aber, so weit es ausführbar war, ein Facsimile ihrer Handschrift, was bei der Aufmerksamkeit, die man in unseren Tagen den Schriftzügen großer Menschen mit Recht schenkt, den Werth und das Interesse unseres Werkes um ein Bedeutendes erhöht. Es wird jedes Heft die Biographieen von vier Männern enthalten, dazu 3 Bildnisse und 3 bis 4 Facsimiles.

Das Ganze wird 12—14 Hefte umfassen, deren monatlich eines ausgegeben wird; Titel und Einleitung des Werkes erscheint mit dem letzten Hefte.

Inhalt des ersten Heftes:

Friedrich der Weise (Portr. und Autogr.),
Calvin (Portr. u. Autogr.), **Dr. Eck** (Portr. u. Autogr.),
Amsdorf (Autogr.).

Hildburghausen, im Januar 1858.

Das Bibliographische Institut.

In der C. H. Beck'schen Buchhandlung in Nördlingen ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Schmid, Dr. H., Prof. der Theologie an der Universität Erlangen, die Theologie Semler's. Preis: 1 Thlr. od. 1 fl. 36 kr.

Semler, einer der ersten Theologen, welche sich unumwunden von der orthodoxen Auffassung des Christenthums losgesagt haben, und der erste, welcher

eine entgegengesetzte wissenschaftlich zu rechtfertigen und durch alle theologischen Disciplinen durchzuführen unternahm, ist durch die persönliche Frömmigkeit, die ihn dabei beseelte, und durch den tiefen Ernst, mit welchem er dem Christenthum, wie er es verstand, zugethan war, ein Gegenstand besonderen Interesses. Es wird daher auch diese Schrift die Aufmerksamkeit des theologischen Publicums auf sich zu ziehen geeignet seyn, welche darlegt, wie Semler dazu gekommen, diese Stellung zum Christenthum einzunehmen, wie er dieselbe vor sich selbst gerechtfertigt und wie über diesem Bemühen seine Theologie die ihr eigenthümliche Gestalt gewonnen hat.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. J. Müller, D. Nitzsch und D. Rothe

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

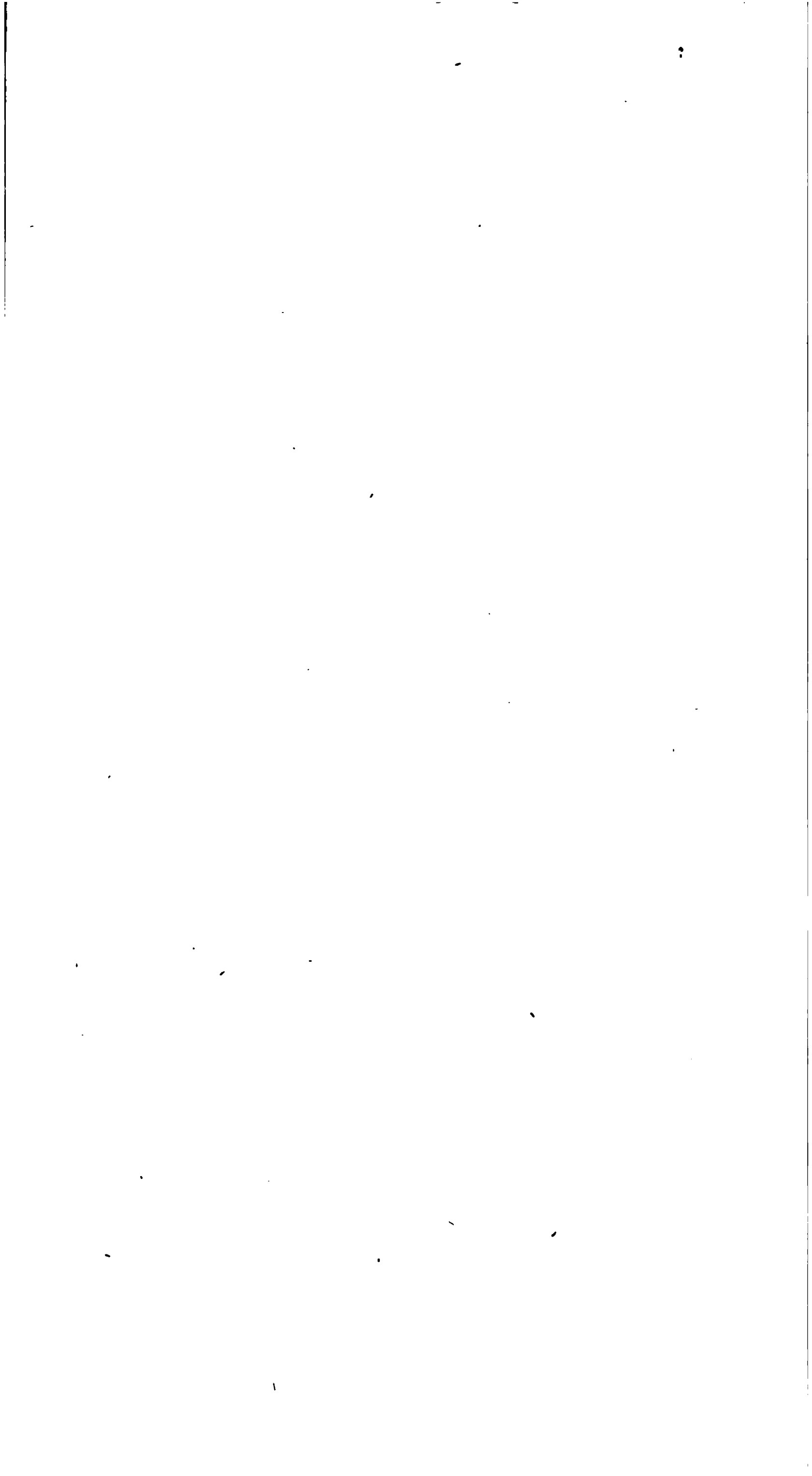
Jahrgang 1858 viertes Heft.

Gotha,

bei Friedrich Andreas Perthes.

1858.

Abhandlungen.



1.

Versuch, die Widersprüche in den Jahrreihen der Könige Juda's und Israel's und andere Differenzen in der biblischen Chronologie auszugleichen,

von

O. Wolff,

Superintendenten zu Grünberg in Schlesien.

Wer sich nur einigermaßen eingehend mit der biblischen Geschichte des alten Testaments und ihrer Literatur beschäftigt, weiß, wie verwirrend dabei die mannichfaltigen, sehr von einander abweichenden Angaben der aufgestellten chronologischen Systeme sind. Sie sind sich oft so widersprechend, daß es auf den ersten Blick scheinen will, als lasse sich hierin ein Sicheres und Zuverlässiges gar nicht ermitteln. Denn muß es nicht abschreckend erscheinen, wenn z. B. die Theilung des Reiches Israel nach Schalomo's Tode, um nur die Angaben einiger neueren Historiker anzuführen, gesetzt wird von

Movers auf	933	v. Chr.,
J. von Gumpach auf	937	» »
Seyffarth auf	950	» »
Winer, Schlosser } auf	975	» »
Clinton auf	976	» »
Thenius auf	977	» »
Bunsen auf	978	» »
Ewald auf	985/86	v. Chr.?

Wenn sich hier die Differenz in einem Zeitraume von 53 Jahren bewegt — und es in sehr vielen anderen Puncten nicht we-

niger übel steht, muß es da nicht wünschenswerth und der historischen Wissenschaft würdig erscheinen, einer solchen bedauerlichen Verwirrung, die sogar nachtheilig auf die Glaubwürdigkeit der biblischen Berichterstatter zurückwirkt, zu begegnen und dazu neue Wege einzuschlagen, da die bisher betretenen offenbar nicht zum Ziele führten? Die zu überwindenden Schwierigkeiten sind nicht gering, aber keineswegs unüberwindlich.

Eine der größten Schwierigkeiten hierin ist, die Jahrreihen der Könige Juda's und Israel's, von der Theilung des Reichs nach Schalomo bis zum assyrischen Exile der zehn Stämme, auszugleichen; denn zählt man die in den Büchern der Könige und Chroniken angegebenen Regierungsjahre der dreizehn Könige Juda's von Rechabeam bis zum sechsten des Hiskijah, in welchem mit Samaria's Zerstörung das Reich der zehn Stämme zu Grunde ging, zusammen, so erhält man 260, während die Regierungsjahre der achtzehn Könige Israel's von Jerobeam I. bis zum letzten oder neunten des Hoschea, welches dem sechsten des Hiskijah gleich, nur 241, ja bei genauer Untersuchung, wie schon Movers[a]) bemerkt hat, nur 233 betragen, und zwar darum, weil die Jahre der Könige Israel's immer als voll gerechnet wurden, während bei den Königen Juda's ihr erstes Jahr als immer mit dem Monate Nisan (zwischen März und April) anfangend gerechnet ist. Es zeigt sich hier also eine Differenz von 19 bis 27 Jahren, welche zu beseitigen, man bisher vorzugsweise drei Wege eingeschlagen hat, die darum, wie ich zuvörderst zeigen muß, nicht zu einem bestimmten und gewissen Ziele führen konnten, weil sie auf willkürlichen Annahmen und zum größten Theile grundlosen Voraussetzungen beruhen und zu

---

a) Movers, die Phönicier. Berlin 1849. I, 1. S. 152 f. Wenn aber hier behauptet wird, die Israeliten hätten schon damals das Jahr im Herbste, mit dem Monat Thischri, begonnen, so bin ich dagegen der Meinung, daß sie es im Frühlinge mit dem Monate Nisan begannen und daß der erstere Jahresanfang, für das bürgerliche Leben, erst mit der seleucidischen Aera, 312 v. Chr., in Gebrauch kam, der Nisan aber immer der Anfangsmonat des eigentlich jüdischen, heiligen Jahres blieb (vgl. de Wette, Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie, §. 178. S. 178.; Winer, biblisches Realwörterbuch unter dem Worte „Jahr" u. a. m.

Willkürlichkeiten führten, welche mit ernster, strenger Wissenschaftlichkeit unverträglich erscheinen.

1. Man nahm Interregnen oder Zwischenreiche an, während welcher bestimmte Könige nicht vorhanden gewesen seyn sollen. Wenn Bunsen meint[a]), Alphons des Vignoles habe diese Interregnen-Hypothese beliebt gemacht[b]), so kann das nur für Deutschland einigermaßen gelten; denn in Frankreich war sie schon zuvor durch J. Bapt. le Brun Demarettes[c]), Pier le Brun[d]) und besonders durch die chronologischen Tafeln des Abbé. Nic. Langlet du Fresnoy, die zuerst im Jahre 1729 erschienen, allgemein verbreitet und beliebt gemacht und wurde dieses in Deutschland durch das letztere, von S. J. Baumgarten (Halle 1752. 8.) in einer deutschen Uebersetzung herausgegebene und wesentlich verbesserte Werk. In demselben erscheint diese Hypothese schon in voller Entwickelung; nicht weniger als vier Interregnen werden aufgestellt, in Juda eins von 11 Jahren nach Amazjah, in Israel eins von 22 Jahren nach Jerobeam II., eins von 1 Jahre nach Menachem und eins von 9 Jahren vor Hoschea. Die biblischen Berichterstatter, welche doch so genau jeden Regenten, selbst solche, die, wie z. B. Simri, nur wenige Tage die höchste Gewalt usurpirten, anführen, geben weder zu diesen noch zu anderen Zwischenreichen auch nur die geringste Veranlassung, sie sind rein aus der Luft gegriffen. Es muß sonach dieser Interregnen-Ausweg, welcher der Geschichte inhaltsleere Zeiträume willkürlich andichtete, verworfen werden, wie er denn auch von Ewald

---

a) Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte, Bd. 4. S. 381 f. (Gotha 1856. 8.).

b) A. des Vignoles, gest. 24. Juli 1744, in seiner Chronologie de l'histoire sainte et des histoires étrangères qui la concernent. Berlin 1738. 4. 2 Theile.

c) Le Brun Demarettes, gest. 19. März 1731, in seiner 1698 zu Orléans erschienenen Concordia libror. regum et paralipomenum.

d) Pier le Brun, Priester des Oratoriums, gest. 6. Januar 1729, in seiner im J. 1700 zu Paris erschienenen Essay de la concordance des temps, avec des tables pour la concordance des ères et des époques.

und Bunsen a) schon abgewiesen und streng gerichtet worden ist.

2. Man nahm Nebenregierungen an, deren Jahre man nach Belieben ab- oder zuzählte, und es ist zum Erstaunen, zu welchen Willkürlichkeiten diese Corregnien-Hypothese geführt hat. So läßt z. B. Langlet du Fresnoy neben Josaphat zuerst einen expreß erdichteten Joram I. 6 Jahre und dann einen Joram II. 3 Jahre regieren. — Selbst Movers gebraucht in seinem sonst viel Gutes enthaltenden Werke über die Phönicier (II, 1, 153.) die Corregnien noch auf eine unwissenschaftliche, höchst lächerliche Weise; er läßt nämlich neben Josaphat den Joram 4 Jahre, neben Amaziah den Ussijah 12 Jahre, neben Ussijah den Jotham zehn bis elf Jahre regieren, um diese Jahre alle der Jahrreihe der Könige Juda's abziehen zu können. Nun ist aber einzig nur (2 Kön. 15, 2; 2 Chron. 26, 21.) von Jotham gesagt, daß er, weil sein Vater Ussijah aussätzig geworden, dem Hause des Königs vorgestanden und das Volk im Lande gerichtet habe, und nach 2 Kön. 15, 20. scheint es, als wären ihm von manchen Chronisten die Jahre der Mitregentschaft angerechnet worden; aber aus demselben Capitel ersieht man, daß der Verfasser der Bücher der Könige nach den Jahren seines Vaters rechnet, so lange er ihn leben läßt, und ihm selbst V. 32. nur die 16 Jahre seiner Alleinherrschaft beilegt. Die Mitregentschaft des Joram ist rein erdichtet, die biblischen Berichterstatter geben zu derselben auch nicht die geringste Veranlassung. Dasselbe gilt nicht allein von der dem Ussijah angedichteten, sondern da derselbe nach 2 Kön. 15, 2. mit 16 Jahren erst König wurde und sein Vater Amaziah, wie unten gezeigt werden muß, schon 12 Jahre früher gestorben war, so müßte er als ein Kind von vier Jahren Mitregent geworden seyn, welches doch sicherlich ins Gebiet des Lächerlichen fällt. Kurz, die Corregnien sind zur Correction der Jahrreihen der Könige wissenschaftlich nicht zu gebrauchen, sondern zu verwerfen b).

---

a) Bunsen, Aegyptens Stelle rc. Bd. 4. S. 381 f.

b) Daß die Corregnien nur eine willkürlich geschmiedete Nothscheere waren, um die Jahrreihe der Könige Juda's kürzen zu können, ist auch daraus er-

3. Man stellte die Hypothese auf, daß die Zahlen, welche von den biblischen Berichterstattern mit Worten ausgedrückt sind, in den Quellen, aus denen sie schöpften, mit hebräischen Buchstaben ausgedrückt gewesen, oft entweder verschrieben oder falsch gelesen wären, und daß man folglich wohl berechtigt sey, überall die Zahlen zu ändern, wo es erforderlich erscheine. Es ist aber nie bewiesen worden, noch kann es bewiesen werden, daß jemals in den uns vorliegenden biblischen Berichten, noch in den ihnen zu Grunde liegenden älteren Urkunden die Zahlen mit hebräischen Buchstaben ausgedrückt worden sind, und wenn man dennoch dieß als etwas Ausgemachtes annahm und darauf hin viele Zahlen änderte, so kann das nur als ein durchaus unwissenschaftliches, willkürliches Verfahren bezeichnet werden, welches nur zu größerer Verwirrung, aber nicht zum Ziele führen konnte. Außer vielen Vorgängern wendet Joh. von Gumpach a) diese unberechtigte Zahlenänderei sehr häufig an und beruft sich, um sein Verfahren zu rechtfertigen, auf L. Reinike's Beiträge zur Erklärung des alten Testaments (Münster 1851. 8.); aber wenn auch in dem genannten Werke ein Versuch gemacht worden ist, den Beweis zu führen, daß auch in Zahlen des alten Testaments Verschreibungen vorkommen, so ist doch nicht bewiesen, weil es nie bewiesen werden kann, daß die Zahlen jemals mit hebräischen Buchstaben ausgedrückt wurden und darin etwaige Verschreibungen ihren Grund haben müßten. Auch Bunsen hat diese Buchstabenzahlen-Verschreibungs-Hypothese adoptirt und behauptet unter Anderem, Jerobeam's II. Regierungsjahre wären ursprünglich durch סא, 61, ausgedrückt gewesen, aber in מא, 41, verlesen oder verschrieben und dann auch also mit Worten gege-

sichtlich, daß dergleichen bei den Königen Israel's nicht entdeckt wurden, da doch 2 Kön. 1, 2., verglichen mit V. 17. und 2 Kön. 3, 1., genug Veranlassung gibt, anzunehmen, Jehoram habe neben seinem Bruder Achasjah acht Jahre regiert; ich finde aber bei keinem Liebhaber der Mitregierungen hierüber eine Andeutung.

a) J. von Gumpach, die Zeitrechnung der Babylonier und Assyrer. Heidelberg 1852. 8. S. 98—109.

ben worden [a]). Damit will ich nicht in Abrede stellen, daß einzelne Zahlen unrichtig wären und geändert werden müßten, sondern nur, daß es nicht auf Grund einer willkürlichen Hypothese, vielmehr nur dann geschehen darf, wenn ein zureichender Grund dazu in den sonstigen Angaben der biblischen Berichte deutlich vorliegt, oder wenn eine sich klar herausstellende historische oder chronologische Nothwendigkeit dazu zwingt. Es wird sich unten zeigen, daß einige Zahlen nicht geändert, sondern nur versetzt werden müssen, welches sich aus einer den biblischen Historikern nicht zu verargenden Ansicht über die Legitimität einiger auch über Juda herrschender Könige Israel's gar wohl wird erklären und rechtfertigen lassen.

Nachdem ich die bisher zur Ausgleichung der Differenzen in den Jahrreihen der Königslisten verfolgten Wege als meist oder ganz unzulässig abgewiesen habe, muß ich, um den von mir zuerst versuchten mit Erfolg einschlagen zu können, zuvor die in diesen Königslisten Epoche machenden Gleichzeitigkeiten und andere synchronistisch sicher ermittelten Zeitpuncte feststellen, damit übersichtlich vorliege, innerhalb welcher Grenzen die verschiedenen chronologischen Differenzen liegen und wie weit man bei ihrer Ausgleichung hinauf- oder hinabgreifen darf.

Zunächst steht nach 2 Kön. 11, 43. bis 12, 24. fest, daß in demselben Jahre, in welchem Schalomo starb, zehn Stämme des Volkes Israel von dessen Sohne Rechabeam abfielen und Jerobeam I. zum König wählten, der zu Thirza [b]) seinen

---

a) Bunsen, Aegyptens Stelle rc. Bd. 4. S. 384. 385.

b) Thirza muß, nach Hohl. 6, 3. zu schließen, schon zu Schalomo's Zeit eine durch Lage und Bauart ausgezeichnet schöne Stadt gewesen seyn, wie denn auch der Name תִּרְצָה, Anmuth, das schon andeutet. Brocardus (Locorum terrae sanctae descriptio in Grinaei Nov. Orb. Basil. 1555. fol. p. 322) sagt: A Samaria contra orientem sunt tres leucae ($1\frac{2}{3}$ deutsche Meilen) ad Thersam, civitatem sitam in alto monte, in qua reges Israel ante exstructionem Samariae aliquanto tempore regnaverunt, eratque in sorte Manasse. — Ritter, Asien, XV, 1. S. 473., hält, nach Barth und Robinson, die großartigen Ruinen von Quaderbauten, welche jetzt Bet-Dejan heißen, für Thirza, weil sie zur Angabe des Brocardus passen. Dieser war übrigens ein

Sitz nahm, während Jerusalem die Metropole des aus den Stämmen Juda und Benjamin gebildeten Reiches unter Königen aus dem Hause David's verblieb, daß sonach das erste Regierungsjahr der beiden ersten Könige der entstandenen Schwesterreiche der gemeinsame terminus a quo ist.

Ebenso bildet die gleichzeitige, wahrscheinlich sogar an einem und demselben Tage erfolgte Ermordung der Könige beider Reiche, des Achasjah von Juda und des Jehoram von Israel, durch Jehu, 2 Kön. 9, 11. bis 10, 17., einen sicheren chronologischen Haltpunct.

Durch 2 Kön. 18, 1. 9. 10. ist es unzweifelhaft festgestellt, daß das sechste Jahr des Hiskijah von Juda und das neunte des Hoschea von Israel dasjenige ist, in welchem dem Reiche Israel's mit der Zerstörung Samaria's durch den assyrischen König Schalmaneser oder Sargon [a]) ein Ende gemacht wurde und das assyrische Exil begann.

Endlich nehmen fast alle neuen Historiker und Chronologen als ausgemacht feststehend an, daß der babylonische König Nebuchadnezar im Jahre 604 v. Chr. seine Regierung antrat, 586 v. Chr. Jerusalem zerstörte, dem Reiche Juda ein Ende machte und damit uns ein sicherer terminus ad quem gegeben ist [b]).

Demnach zerfällt die Zeit, welche hier zunächst in Betracht kommt, in drei Perioden:

1) vom ersten Regierungsjahre Rechabeam's und Jero=

Westphale, hieß eigentlich Burkard, durchzog als Predigermönch vom Jahre 1222 an zehn Jahre lang Palästina nach allen Richtungen und redet daher als Augenzeuge.

a) Weiterhin wird gezeigt werden, daß Sargon oder Sargana der eigentliche Name des in der heil. Schrift erwähnten Schalmaneser oder Schalmanassar war, und es also irrthümlich war, aus dem Jes. 20, 1. erwähnten Sargon einen Nachfolger desselben zu machen.

b) Wenn Seyffarth, Berichtigung der alten Geschichte und Chronologie rc. Leipzig 1855. S. 100. und a. O., den Regierungsantritt Nebuchadnezar's ins J. 605 und Jerusalem's Zerstörung ins Jahr 585 v. Chr. setzt, so widerspricht er sich darin schon selber, indem er die letztere im neunzehnten Jahre des ersteren geschehen läßt, da sie doch nach seinen Angaben ins zwanzigste Jahr fallen müßte.

beam's I. bis zur Ermordung Achasjah's und Jehoram's durch Jehu;

2) vom ersten Regierungsjahre Jehu's und der Athaljah bis zum Untergange des Reiches Israel im sechsten Jahre Hiskijah's und im neunten Hoschea's;

3) vom Untergange des Reiches Israel bis zum Ende des Reiches Juda, 586 v. Chr.

Es ist deutlich und doch oft übersehen worden, daß die Differenzen in den Jahrreihen innerhalb jeder dieser Perioden sich über diese hinaus nicht geltend machen dürfen, sondern innerhalb derselben ihre Ausgleichung finden müssen, jede dieser Perioden daher für sich betrachtet werden muß, um ein Gesammtresultat anzubahnen. Ich werde die nöthigen Emendationen nur nach den eigenen Angaben der biblischen Urkunden wagen und mich jeder wissentlichen Eigenmächtigkeit enthalten; wo jene sich aber offenbar und nachweislich widersprechen, da wird es sicher erlaubt und nothwendig seyn, sie ohne gewaltsame Aenderungen zu vereinen, wobei dann manche Zahlen sich allerdings als unrichtig herausstellen werden, ohne jedoch der Glaubwürdigkeit der Berichte den geringsten Eintrag zu thun.

I. In der ersten Periode regierten in Juda sechs, in Israel zehn Könige, unter diesen ein Gegenkönig; jenen werden 95, diesen 98 Jahre gegeben; es findet sich also hier eine Differenz von drei Jahren, welche ich auszugleichen hoffe, indem ich die Angaben über die verschiedenen Regierungen vergleichend neben einander stelle, um die einen durch die anderen ihrer Dauer nach auszugleichen, wobei sich zeigen wird, daß den Königen Israels immer volle Jahre beigelegt werden, wo sie es der Vergleichung gemäß nicht seyn können. Die Jahrreihe der Könige Juda muß aus vielen Gründen als normativ festgehalten werden, weil sie sicher die bewährteste ist und sich als solche auch zeigen wird.

Könige Juda's.	Könige Israel's.
1. Rechabeam tritt seine Regierung unmittelbar nach dem Tode seines Vaters Schalo-	1. Jerobeam I. muß mehrere Monate nach Rechabeam zur Regierung gelangt seyn, denn

Könige Juda's.

mo an (1 Kön. 14, 21.; 2 Chron. 12, 13.), sie muß, weil sie nach 1 Kön. 15, 1. bis ins achtzehnte Jahr Jerobeam's I. hinabreichte, volle ihm beigelegte 17 Jahre gedauert haben. — In seinem fünften Jahre eroberte, nach 1 Kön. 14, 25. 26., Schischak oder Scheschonk I., Sesonchis, der erste König der 22sten manetho'schen Dynastie Aegyptens, Jeruschalem und plünderte den Tempel und des Königs Palast. Bestätigt wird dieß Ereigniß durch die Denkmäler im Tempelvorhofe zu Karnatik, wo nicht allein der König Juda's als ein von Scheschonk I. Besiegter erscheint, sondern auch die Ortsnamen Mahanaim, Beth Choron, Megiddo erwähnt sind (Bunsen, Aegyptens Stelle ꝛc. Bd. 4. S. 267 ff.). Bunsen möchte a. a. O. Bd. 3. S. 146. dieß Ereigniß gern zu einem Cardinalpuncte der biblischen Chronologie machen, aber es kann dazu schon darum nicht gebraucht werden, weil er selber es am letztangeführten Orte ins Jahr 962, Bd. 4. S. 386. aber es wieder ins Jahr 974 v. Chr. setzt und andere geachtete Autoritäten es ebenfalls in sehr verschiedene Jahre se-

Könige Israel's.

nach 1 Kön. 12, 1. bis 4. 12. 20. wurde er, als Schalomo's Tod bekannt geworden war, erst aus Aegypten gerufen, wohin er nach 1 Kön. 11, 40. zu Schischak oder Scheschonk I. vor Schalomo entflohen war, wohnte den Verhandlungen zu Sichem bei, bei welchen sich Rechabeam durch sein unkluges Benehmen die 10 Stämme völlig entfremdete, und wurde erst dann bei einer neuen allgemeinen Versammlung derselben zum König erwählt. Bedenkt man, daß die Reise von und nach Aegypten, von zusammen wenigstens 130 Meilen, schon über einen Monat wenigstens erforderte, so wird man nicht irren, wenn man annimmt, daß Jerobeam erst gegen Ende des Todesjahres Schalomo's seine Regierung begann, und da sie nach 1 Kön. 14, 20. bis ins zweite J. Asa's dauerte, in dessen Beginn sein Sohn Nadab schon zur Regierung gekommen seyn muß, er höchstens nur $16\frac{3}{4}$ mit Rechabeam, 3 mit Abijah, $1\frac{1}{4}$ mit Asa = 21 und nicht 22 Jahre, die ihm gegeben werden, regiert haben kann.

Könige Juda's.	Könige Israel's.
tzen, z. B. Clinton ins J. 972, Ewald ins J. 981 u. s. w.	
2. Abijah folgt seinem Vater Rechabeam nach 1 Kön. 15, 1., 2 Chron. 13, 1. im Anfange des 18ten Jahres Jerobeam's bis gegen Ende des 20sten Jahres desselben, also fast 3 Jahre, welche ihm auch gegeben werden.	2. Nadab, der Sohn Jerobeam's I., regierte nach 1 Kön. 15, 25. vom Anfange des 2ten Jahres Asa's angeblich 2 Jahre, da er aber nach V. 27. 28. schon im 3ten Jahre desselben, als er Gibbethon, welches zwischen Eltheke und Ajalon, südlich von diesen und Gath Rimmon, gelegen war, belagerte, weil es die Philister eingenommen hatten, von Baësa erschlagen wurde, so kann er etwa nur 1½ Jahr regiert haben.
3. Asa, des Vorigen Sohn, regiert nach 1 Kön. 15, 9., 2 Chr. 16, 12. 13. vom 20sten Jahre Jerobeam's bis ins 4te Achab's, 41 Jahre. Es ist ersichtlich, daß die gleichzeitigen Könige Israel's nicht die vollen, ihnen gegebenen Jahre regiert haben können, weil Asa dann mit Jerobeam 2, mit Nadab 2, mit Baësa 24, mit Ella und Simri 2, mit mit Amri und Thibni 12, mit Achab über 3 = über 45 Jahre regiert haben müßte, während er wirklich, wie sich weiter noch zeigen wird,	3. Baësa, der Mörder Nadab's, welcher auch das ganze Geschlecht Jerobeam's I. ausrottete, kam nach 1 Kön. 15, 27 bis 16, 8. etwa im achten Monat des 3ten Jahres Asa's auf den Thron und soll 24 Jahre regiert haben; da er aber etwa in der Mitte des 26sten Jahres Asa's gestorben seyn muß, so kann er nur höchstens 23 Jahre regiert haben. Es scheint fast, als sey er während des Krieges gestorben, welchen Ben Hadad von Syrien, von Asa dazu veranlaßt, nach 2 Chron.

Könige Juda's.				Könige Israel's.
mit Jerobeam nur etwa 1 Jahr,				16, 1—5. gegen ihn unternahm; siehe bei Asa.
mit Nadab	1 »	6 Mon.,		
mit Baësa	23 »	— »		
mit Ella u. Simri.	1 »	3 »		
mit Amri u. Thibni.	11 »	— »		
mit Achab	3 »	3 »		

gleich volle 41 Jahre regierte. Wenn 2 Chron. 16, 1. von Baësa gesagt wird, er sey im 36sten Jahre Asa's heraufgezogen, um Ramah als eine Grenzsperrfeste gegen Juda aufzubauen, und Asa habe den König Ben Hadad von Syrien zu Damask durch Geschenke bewogen, durch einen Einfall in Israel diesen Bau zu verhindern, so ist die Zahl in 16 oder 26 umzuändern, weil Baësa nach 1 Kön. 16, 6—8. nur bis ins 26ste Jahr Asa's gelebt hat. Also ein klarer Beweis, daß einzelne Zahlen geändert werden müssen. Da nach 2 Chron. 13, 23. 14, 4. die ersten 10 Jahre seiner Regierung friedlich waren, so ist wahrscheinlich in sein 11tes oder 12tes Jahr der Angriff des Kuschiten Serach (wahrscheinlich Osorchon, Oserkan oder Serkena, der Nachfolger Schischak's

Könige Juda's.	Könige Israel's.
in Aegypten) zu setzen, der mit großer Kriegsmacht bis Maresa oder Marescha, ⅔ Meilen nordwestlich von Eleutheropolis, in der Niederung Juda's, vordrang, aber dort von Asa gänzlich geschlagen und bis Gerar am Besorbache, also bis gegen die Wüste hin, verfolgt wurde (2 Chron. 14,8—14.), wobei nur zu verwundern ist, daß Asa auch die Städte um Gerar her, die doch zu Juda gehörten, soll geschlagen und ausgeraubt haben. Wenn 1 Kön. 15,32. gesagt wird, es sey zwischen Asa und Baësa Krieg gewesen ihr Lebelang, so ist das in Widerspruch mit 2 Chron. 13,23 sowohl, als mit 2 Chr. 15, 10. 19., wo gesagt ist, daß vom 15ten bis 36sten Jahre (nach obiger Verbesserung 26. Jahre) kein Krieg gewesen sey. Vielleicht hat der Chronist die Zeit vom 26sten Jahre an als eine friedliche bezeichnen wollen, wie sie es wirklich war, und sie nur mit der vorhergehenden verwechselt, so wie es auch wohl möglich ist, daß Baësa in den ersten sieben Jahren seiner Regierung keinen offenen Krieg gegen Asa führte.	

Könige Juda's.

4. **Josaphat**, der Sohn **Asa's**, succedirte in dem dritten Monat des vierten Jahres **Achab's** — regierte 25 Jahre (1 Kön. 22, 4.; 2 Chron. 20, 31.) und zwar nach 2 Kön. 8, 16. bis ins fünfte Jahr **Jehoram's**; Letzteres kann nicht richtig seyn, denn nach den Angaben der biblischen Chronisten ist unten ermittelt worden, daß **Achab** nur zwanzig Jahre regiert hat, daß **Achasjah** bis ins 22ste Jahr **Josaphat's** König geblieben seyn muß, dieser sonach nicht im fünften, sondern im dritten J. **Jehoram's**, und zwar gegen das Ende desselben, starb, also fast 17 Jahre neben **Achab**, über 4½ Jahre neben **Achasjah** und fast 3 Jahre neben **Jehoram** = fast 25 Jahre regierte. Er besuchte den **Achab** in dessen 20stem und seinem 17ten Jahre, zog mit ihm gegen die Syrer vor **Ramoth** in Gilead, wo jener die Todeswunde erhielt. Nach 2 Chron. 20, 35—37. machte er, mit **Achasjah** verbunden, einen Versuch, zu **Ezeon Geber** am ailanitischen Golf Handelsschiffe zu erbauen; nach 1 Kön. 22, 49. 50. wollte er **Achasjah** an diesem Unternehmen nicht Theil

Könige Israel's.

4. **Ella**, der Sohn **Baësa's**, kam nach 1 Kön. 16, 8. etwa im achten Monat des 26sten Jahres **Asa's** zur Regierung, kann aber nicht zwei Jahre in derselben gewesen seyn, da er nach 1 Kön. 16, 9—14. etwa im zehnten Monat des 27sten Jahres **Asa's** in der Trunkenheit zu **Thirza** erschlagen und das ganze Haus **Baësa** ausgerottet wurde; er kann höchstens 1¼ Jahr regiert haben.

Könige Juda's.	Könige Israel's.
nehmen lassen, welches auch mißlang, indem der Sturm die gebauten Schiffe zerbrach. Mit Jehoram machte er gegen den König Mescha von Moab, der den bisher an Israel gezahlten Tribut an Wolle von 100000 Lämmern und 100000 Widdern versagte, einen glücklichen Feldzug, der aber doch durch die verzweifelte Entschlossenheit des Moabiters zu keinem Endresultate führte (2 Kön. 3, 4—27.). Aus Rachedurst, wie es scheint, verbanden sich nach 2 Chron. 20, 1—30. die Moabiter mit den Ammonitern und Edomitern gegen Juda, drangen bis Hazezon Thamar oder Engeddi am Südende des todten Meeres, 7½ Meilen südlich von Jerusalem, vor, aber ein dem ausgerückten Heere Juda's gelegter Hinterhalt überfiel die eigenen Verbündeten, welche sich nun gegenseitig aufrieben, so daß Josaphat und sein Heer ohne Kampf von den Feinden befreit wurden und große Beute erlangten. — Nach 2 Chron. 19, 4—11. hat Josaphat ein geordnetes Gerichtswesen in seinem Reiche eingerichtet und zu Jerusalem ein Obergericht bestellt, welches aus Priestern und weltlichen	

Könige Juda's.

Mitgliedern bestand und, wie es scheint, ein Vorbild zu dem nach-exilischen Synedrium wurde.

5. **Joram**, der Sohn **Josaphat's**, soll nach 2 Kön. 8, 16. im fünften Jahre **Jehoram's** König geworden seyn, was aber nicht seyn kann, da er, nach V. 17. und 2 Chron. 21, 5. 20., doch acht Jahre regiert haben soll, welches aber nicht möglich, wenn ihm nach 2 Kön. 8, 25. im 12ten, nach 2 Kön. 9, 29. im 11ten Jahre **Jehoram's** sein Sohn **Achasjah** schon nachgefolgt seyn soll, weil er im ersten Falle nur 7 und im zweiten Falle nur 6 Jahre regiert hätte. Es ist aus dem bei **Achasjah** von Israel und bei **Josaphat** Ermittelten wohl unzweifelhaft, daß er im dritten Jahre **Jehoram's**, d. h. gegen das Ende desselben, zur Regierung kam und bis gegen das Ende des 11ten Jahres desselben, also wirklich fast 8 Jahre, auf dem Throne war. Er ermordete seine sechs Brüder (2 Chron. 21, 2—4.), um sie ihres Erbes zu berauben, hatte die Schwester des **Achab**, die **Athaljah**, zum Weibe und war ein Götzendiener, wie die Könige Israel's. Er hatte die Edomiter durch einen nächt-

Könige Israel's.

5. **Simri**, der Mörder **Ela's**, soll nach 1 Kön. 16, 15. im 27sten Jahre **Asa's** nur 7 Tage zu **Thirza** König gewesen seyn; vergleicht man aber damit, was V. 16—18. weiter gemeldet wird, so muß es einleuchten, daß das, was hier gemeldet wird, unmöglich in 7 Tagen geschehen seyn kann. Das Heer lag nämlich vor **Gibbethon** der **Philister**, 12 bis 14 Meilen von **Thirza** entfernt; dorthin mußte die Kunde von Ella's Ermordung erst gebracht werden; das Heer wählte den Feldherrn **Amri**, brach dann erst auf, marschirte größtentheils auf Gebirgswegen nach **Thirza**, belagerte diese durch Lage und Kunst feste Stadt, und erst als sie mit Sturm, der doch mancherlei Vorkehrungen erforderte, eben genommen werden sollte, verbrannte sich **Simri** mit dem königlichen Palaste. Ich vermuthe, daß nach שִׁבְעַת etwa עָשָׂר oder עֶשְׂרִים irgendwie aus dem Texte weggelassen worden ist und also statt 7 eigentlich 17 oder 27 gestanden hat.

Könige Juda's.	Könige Israel's.
lichen Ueberfall erbittert, daher fielen sie von ihm ab und erwählten sich einen König (2 Kön. 8, 20—22.; 2 Chr. 21, 8—10.). Auch Libna am Bache Sorek in der Niederung, 4 Meilen südwestlich von Jeruschalem, fiel von ihm ab. Die Philister und Araber, welche neben den Kuschiten wohnten, fielen in Juda ein, nahmen Jeruschalem ein, plünderten des Königs Palast und nahmen seine Weiber und Söhne bis auf den jüngsten, Achasjah, gefangen und führten sie weg (2 Chron. 21, 16. 17.). Zwei Jahre war er an den Eingeweiden krank, so daß diese endlich von ihm gingen und so der Brudermörder elendiglich starb (2 Chr. 21, 18—20.).	
6. Achasjah, jüngster Sohn Joram's, ward, wie vorstehend schon gesagt worden ist, weil er nach allen Angaben ein Jahr regiert haben soll, nicht im 12ten Jahre Jehoram's König, wie 2 Kön. 8, 24—26. angibt, denn da dieser nur 12 Jahre regierte, so hätte er nur einige Monate im Regimente seyn können, sondern kam, wie 2 Kön. 9, 29. ausdrücklich bezeugt, schon im 11ten Jahre Jehoram's be-	6. Amri wird also nach 1 Kön. 16, 18. etwa im 10ten Monat des 27sten Jahres Asa's König in Thirza, es erhebt sich aber nach V. 21. 22. als Gegenkönig

Könige Juda's.	Könige Israel's.
reits auf den Thron und besaß ihn wirklich fast ein Jahr. Wenn 2 Chron. 22, 2. gesagt wird, er sey 42 Jahre alt gewesen, als er König geworden, so ist das unrichtig, nicht allein weil er nach 2 Kön. 8, 26. damals 22 Jahre alt gewesen seyn soll, sondern weil er auch als jüngster Sohn Joram's, der nach 2 Kön. 8, 17. nur 40 Jahre alt wurde, nicht, als dieser starb, 2 Jahre älter seyn konnte, als dieser, sein Vater. Er besuchte seinen Verbündeten und Verwandten Jehoram, welcher sich zu Samaria von der Wunde, die er vor Ramoth in Gilead erhalten, heilen ließ. Mit diesem wurde er von Jehu getödtet. Nach 2 Kön. 9, 27. 28. wurde er von dem Mörder Jehoram's, als er vor ihm floh, schwer verwundet und starb an der Wunde zu Megiddo; nach 2 Chron. 22, 7—9. hatte er sich nach Jehoram's Ermordung zu Samaria versteckt, ward aber hervorgezogen und getödtet. Wenn 2 Kön. 10, 12—14. gesagt wird, Jehu habe die Brüder Achasjah's, 42 Mann, auf dem Wege von Jesreel nach Samaria umgebracht, so ist aus dem	

Vorhergesagten deutlich, daß Achasjah keine Brüder mehr hatte, und es sagt daher 2 Chr. 22, 8. richtiger, es wären etliche Obersten von Juda und Kinder der Brüder des Achasjah gewesen.

Könige Israel's.

7. Thibni; erst als dieser im 31sten Jahre Asa's stirbt, wird Amri nach V. 23. vom ganzen Reiche Israel als König anerkannt, also im vierten Jahre der Theilherrschaft, und soll dann nach V. 29. bis ins 38ste Jahr Asa's, d. h. bis gegen Ende desselben, zusammen zwölf Jahre regiert haben, hat aber, wie der Augenschein lehrt, nur elf Jahre regiert. In seinem sechsten Jahre erkaufte er von einem reichen Grundbesitzer, Schemer, den Berg Schomron um zwei Talente (כִּכָּר) Silber, circa 5000 Thlr., und erbaute auf demselben die Stadt Schomron, gewöhnlich Samaria genannt, welche von da ab Hauptstadt des israelitischen Reiches wurde.
8. Achab, der Sohn Amri's, kommt gegen Ende des 38sten Jahres Asa's auf den Thron (1 Kön. 16, 29.) und soll denselben volle 22 Jahre besessen haben; da aber Achasjah nach 1 Kön. 22, 52. ihm im 17ten Jahre Josaphat's, wenn auch erst gegen Ende desselben, nachfolgt, so hat er nur drei Jahre neben Asa und 17 Jahre neben Josaphat, somit höchstens nur 20 Jahre regiert. Er hatte die Jesebel, Tochter des Königs Ethbaal von Tyrus und Sidon, zum Weibe (1 Kön. 16, 31.; conf. Iosephus c. Apion. I, 21.; Antiq. VIII, 13. 1.). Der großen Dürre, welche zu seiner Zeit nach 1 Kön. 17. u. 18. eintrat, gedenkt auch Josephus nach dem Bericht des tyrischen Geschichtschreibers Menander von Ephesus (Antiq. VIII, 13, 2.) unter der Regierung des Ethbaal. Der Mord des Naboth und die um deßwillen gegen Achab gerichtete Weissagung Eliä (1 Kön. 21, 1—19.) müssen ins 17te Jahr der Regierung jenes Königs fallen, weil nach 1 Kön. 22, 1. im dritten Jahre darauf Josaphat ihn besucht, mit ihm

Könige Israel's.

gegen die Syrer vor Ramoth in Gilead zieht, wo er die Wunde erhielt, woran er starb (1 Kön. 22, 35—40.).

9. Achasjah, Achab's Sohn, tritt gegen Ende des 17ten Jahres Josaphat's die Regierung an (1 Kön. 22, 52.); die biblischen Chronisten sind offenbar zweifelhaft, wie lange er regierte und wann sein Nachfolger Jehoram zur Regierung kam, denn nach der angeführten Stelle soll er zwei Jahre regiert haben, und zwar nach 2 Kön. 3, 1. bis ins 18te Jahr des Josaphat, welches, wenn auch bis gegen Ende desselben, höchstens 1¼ Jahr ergeben würde. Nach 2 Kön. 1, 17. soll er bis ins zweite Jahr Joram's regiert haben, somit hätte seine Regierung über neun Jahre gedauert. Beides kann nicht angenommen werden; denn Jehoram, sein Bruder, soll nach 2 Kön. 3, 1. zwölf Jahre regiert haben, wäre er ihm aber im 18ten Jahre Josaphat's schon gefolgt, so hätte er mit diesem 7, mit Joram 8, mit Achasjah 1 = 16 Jahre regiert; wäre er erst im zweiten Jahre Joram's zur Regierung gekommen, so hätte er mit diesem nur 7, mit Achasjah 1 = 8 Jahre regiert. Die Sache verhält sich ohne Zweifel so: Achasjah fiel nach 2 Kön. 1, 2. durch das Gitterfenster des Obersaales seines Palastes zu Samaria und wurde durch diesen Sturz schwer verletzt. Da sich sein Gesundheitszustand so verschlimmerte, daß er die Regierung nicht mehr führen konnte, so nahm er gegen Ende des 18ten Jahres Josaphat's seinen Bruder Jehoram zum Mitregenten an, blieb aber König bis ins 22ste Jahr des Josaphat, legte erst dann die Regierung zu Gunsten seines Bruders gänzlich nieder, starb aber erst im zweiten Jahre Joram's. Damit kommen die Angaben in eine den Jahrreihen der Könige vollkommen entsprechende Uebereinstimmung und die Widersprüche sind natürlich gelöst.

10. Jehoram, des Vorigen Bruder, kann nicht, wie 2 Kön. 3, 1. steht, im 18ten Jahre Josaphat's, sondern muß, wie oben schon gezeigt wurde, erst im 22sten Jahre desselben zur Regierung gekommen seyn; er hat aber für seinen kranken Bruder Achasjah vom 18ten Jahre Josaphat's an

Könige Israel's.

schon die Regierung geführt, und während dieser Mitregierung scheint er mit Josaphat den Feldzug gegen die Moabiter gethan zu haben, weil sie nach 2 Kön. 1, 1. nach Achab's Tode von Israel unter ihrem König Mescha abgefallen waren und nicht mehr Tribut zahlen wollten (2 Kön. 3, 4 - 27.). Denn es ist nicht wahrscheinlich, daß der Krieg gegen die gleich nach Achab's Tode abgefallenen Moabiter so lange aufgeschoben worden seyn sollte, bis Jehoram zur Alleinregierung gelangt war. Nach 2 Kön. 8, 7—15. war Ben Hadad, König von Syrien, gestorben und Hasael König geworden. In der Hoffnung, die von den Syrern jenseits des Jordan eingenommenen Städte wieder zu gewinnen, verband sich Jehoram mit Achasjah von Juda und beide zogen vor Ramoth in Gilead; sie wurden aber geschlagen und Jehoram so verwundet, daß er sich nach Samaria zurück begab, sich heilen zu lassen, das Heer jedoch blieb vor Ramoth liegen (2 Kön. 8, 28. 29.). Durch den Propheten Elisa ward Jehu, der das vor Ramoth liegende Heer führte, nach 2 Kön. 9, 1—16. veranlaßt, sich gegen seinen König zu erheben, damit die Sünden Achab's und seines Hauses bestraft würden. Jehu eilte daher nach Samaria, von wo ihm Jehoram, als sein Herannahen gemeldet worden war, entgegenfuhr, weil er keine Verrätherei besorgen mochte. Zwar wollte der König fliehen, als ihm Jehu seine feindliche Absicht erklärte, er wurde aber von diesem mit einem Pfeile durchschossen, gerade auf dem Acker des von seinem Vater Achab um desselben willen ermordeten Naboth (2 Kön. 9, 17—26.). Jehu tödtete die Jesebel zu Jesreel und siebzig Söhne Achab's zu Samaria sammt Allen, welche zu dem Hause des Amri gehörten, und rottete die Baalspriester aus (2 Kön. 9, 30—10, 28.), aber er verehrte doch die goldenen Kälber, welche Jerobeam I. zu Dan und Bethel aufgestellt hatte (2 Kön. 10, 29—31.). So endete Jehoram und sein Haus, nachdem er 12 Jahre regiert hatte, zugleich mit Achasjah von Juda, höchst wahrscheinlich an einem und demselben Tage.

Wenn wir nun die ermittelten Jahre der einzelnen Regierungen zusammenstellen, so ergeben sich folgende Jahrreihen:

Könige Juda's.		Könige Israel's.	
1. Rehabeam .	17 Jahre,	1. Jerobeam I.	21 Jahre,
2. Abijah . . .	3 „	2. Nadab . .	1½ „
3. Asa	41 „	3. Baësa . .	23 „
4. Josaphat fast 25, genauer . .	24¾ „	4. Ella, 5. Simri .	1¼ „
5. Joram . . .	8 „	6. Amri, 7. Thibni . .	11 „
6. Achasjah fast 1 Jahr, genauer	¾ „	8. Achab . .	20 „
		9. Achasjah .	4½ „
		10. Jehoram .	12 „
Zusammen	94½ Jahre.	Zusammen	94½ Jahre.

Somit reichen beide Jahrreihen bis in die letzte Hälfte des 95sten Jahres, in welchem also auch die zweite Periode mit dem ersten Jahre Jehu's beginnt, und wenn ich hoffen darf, daß Erhebliches gegen meine in den Angaben der biblischen Chronisten lediglich begründeten Aufstellungen nicht wird einzuwenden seyn, so kann ich um so getroster zur Lösung der Hauptschwierigkeit, welche in der zweiten Periode entgegentritt, vorgehen.

II. Die zweite Periode, welche in der zweiten Hälfte des 95sten Jahres beider Reihen mit dem ersten Jahre des Jehu in Israel und der Athaljah in Juda beginnt und im neunten Jahre Hoschea's und sechsten Jahre Hiskijah's mit dem Untergange des Reiches Israel endet, weist nach den Angaben der biblischen Chronisten für die sieben Könige Juda's 165, für die zehn Könige Israel's nur 143 Jahre 7 Monate nach, somit eine Differenz von 21 Jahren 5 Monaten, welche zu beseitigen, die bisher gemachten Versuche als mißlungene betrachtet werden müssen. Wenn ich nun zur Hebung dieser Differenz einen bisher noch nicht betretenen Weg einschlage, so geschieht dieses zwar in der Ueberzeugung, daß er im Allgemeinen der allein richtige sey, aber ich will gern zugeben, daß er in einzelnen Puncten noch der Modificationen bedürftig seyn könne.

Zunächst will ich die ersten Regierungen bis zum Hervortritt der Hauptdifferenz in den Jahrreihen besprechen, dann den Grund derselben und den Weg zu ihrer Ausgleichung nachweisen.

Reich Juda.

1. Athaljah, nach 2 Kön. 8, 26., 2 Chron. 22, 2. Amri's, nach 2 Kön. 8, 18., 2 Chron. 21, 6. Achab's Tochter, Joram's Wittwe und des von Jehu ermordeten Achasjah Mutter, bemächtigte sich der Regierung, indem sie nicht allein alle Kinder ihres Sohnes, sondern auch alle dem davidischen Königshause angehörigen männlichen Personen umbringen ließ. Da sie nach 2 Kön. 11, 3. 4. 12, 2. sechs Jahre und doch bis ins siebente Jahr Jehu's regierte, so hat sie wahrscheinlich erst als Vormünderin ihrer Enkel einige Monate das Regiment geführt und dann volle sechs Jahre mit voller Souverainetät. Einer ihrer Enkel, Joasch oder Jehoasch, der kurz vor Ermordung seines Vaters geboren wurde, ward durch seine Tante Joscheba, welche an den Hohenpriester Jehojada verheirathet war, der Ermordung entzogen und heimlich im Tempel auferzogen (2 Kön. 11, 1—3.; 2 Chron. 22, 10 - 12.).

Reich Israel.

1. Jehu, der Mörder Jehoram's, Achasjah's, der ganzen Nachkommenschaft Amri's und der Brüdersöhne Achasjah's (2 Kön. 9, 24. bis 10, 14.), behauptet den so blutig gewonnenen Thron in Israel (nach 2 Kön. 10, 36.) 28 Jahre, bis ins 23ste Jahr des Joasch von Juda. Da er, wie oben gezeigt worden ist, in der zweiten Hälfte des 95sten Jahres der Reihe der ersten Periode den Thron usurpirte und nach 2 Kön. 11, 3. 4. sechs volle Jahre neben der Athaljah und vom Anfange des siebenten und letzten derselben bis in den Anfang des 23sten des Nachfolgers derselben, Joasch, regierte, so kommen ihm fast 28½ Jahre zu. Hasael von Syrien, der etwa im 11ten Jahre Jehoram's dem Ben Hadad zu Damask gefolgt war, schlug zu Jehu's Zeit, nach 2 Kön. 10, 32. 33., alle Gebiete Israel's östlich vom Jordan, Gilead und Basan, das erstere von Aroer (nämlich dem im Stamme Gad, zwischen Rabba Am-

Reich Juda.

2. Joasch, Sohn des Achasjah, wird in einem von dem Hohenpriester Jehojada geleiteten Aufstande im siebenten Jahre des Jehu (d. h. im Anfange desselben) und 7 Jahre alt auf den Thron gesetzt und Athaljah umgebracht (2 Kön. 2, 4—21. 12, 1.; 2 Chron. 23, 1—21. 24, 1.). Er regierte 40 Jahre, zuerst unter der Vormundschaft des genannten Hohenpriesters. Als dieser gestorben war, ließ er sich durch Schmeichler bethören und zum Götzendienst verführen, tödtete auch den Sohn Jehojada's, seines Wohlthäters, Sachar-

Reich Israel.

man [Josua 13, 25.] und Ramoth Gilead, jetzt Szalt, gelegenen) bis an den Arnon, welcher Fluß die Grenze gegen Moab bildete. Durch diese Uebermacht der Syrer wurde Jehu sicher nur verhindert, seine Absichten auf Juda auszuführen, denn daß er solche hatte, beweist wohl hinlänglich die Ermordung Achasjah's und seiner Verwandten; war nämlich kein erwachsener männlicher Prinz des davidischen Königshauses mehr vorhanden, so mußte sich Juda um so leichter mit Israel vereinigen lassen.

2. Jehoachas, der Sohn Jehu's, kommt nach 2 Kön. 13, 1. im 23sten Jahre Joasch's (d. h. im Anfange dieses Jahres) zur Regierung und soll sie 17 Jahre geführt haben; wenn er aber nach 2 Kön. 13, 10. im 37sten Jahre Joasch's schon starb, so können ihm, wie der Augenschein lehrt, nur 14 Jahre zugestanden werden. Er wird von Hasael von Syrien und dessen Sohne Ben Hadad II. aufs äußerste bedrängt und das Reich Israel fast vernichtet (2 Kön. 13, 3—7.), was ja auch daraus erhellt, daß Ha-

Reich Juda.

jah, welcher ihm sein Vergehen vorhielt, indem er ihn im Vorhofe des Tempels steinigen ließ (2 Chron. 24, 15—22.). Nach V. 23—26. das. (vergl. 2 Kön. 12, 18. 19.), scheint der Mord im vorletzten Jahre des Joasch geschehen zu seyn, im letzten aber der Syrerkönig Hasael, nachdem er Gath, nordwestlich von Asdod, erobert hatte, Jeruschalem bedroht zu haben. Nach 2 Kön. 12, 19. bewog ihn Joasch durch Geschenke, die er aus dem Tempel raubte, abzuziehen. Während dieses Einfalles der Syrer wurde er sehr krank, und seine Diener erschlugen ihn in Folge einer Verschwörung auf dem Krankenbette zu Millo, auf dem Hinabwege nach Silla gelegen (2 Kön. 12, 21. 22.; 2 Chr. 24, 25—27.).

3. Amazjah, Sohn des Joasch, soll nach 2 Kön. 14, 1. im zweiten Jahre Jehoasch's seinem Vater gefolgt seyn, welches aber nicht zulässig ist, weil Jehoasch schon im 37sten Jahre des Joasch zur Regierung kam, mit diesem noch bis nach dessen 40sten Jahre ins vierte Jahr herrschte, in welchem also auch Amazjah erst succediren konnte; sein Va-

Reich Israel.

sael Gath im Lande der Philister, am Südende des Reiches, eroberte (2 Kön. 12, 18.).

3. Jehoasch, der Sohn Jehoachas', ist nach 2 Kön. 13, 10. im 37sten Jahre Joasch's König geworden und soll 16 Jahre regiert haben; da er aber vom Anfange des 37sten Jahres Joasch's, also fast vier Jahre mit diesem, und nach 2 Kön. 14, 23 bis ins angebl. 15te Jahr Amazjah's regierte, so müssen ihm fast 19 Jahre gegeben werden. Es

Reich Juda.

ter Joasch hätte auch, wenn er nur bis zum zweiten Jahre Jehoasch's lebte, vom 7ten Jahre des Jehu nicht 40, sondern nur 38 Jahre regiert. Ferner beträgt die Jahrreihe der Regenten Juda's bis zum ersten Jahre Amazjah's 46; sie muß bis zu dem entsprechenden Jahre der Könige Israel's ebensoviel betragen, dieß ist aber nur der Fall, wenn Amazjah's erstes Jahr dem vierten Jehoasch's gleich ist.

Reich Israel.

ist nebenstehend erwiesen, daß Amazjah nicht in seinem zweiten, sondern in seinem vierten Jahre zur Regierung gekommen seyn muß, wodurch dann auch bis dahin die Jahrreihen der Könige beider Reiche 46 betragen, woraus denn klar folgt, daß von diesem Puncte ab die synchronistischen Differenzen erst recht beginnen, die bisher nicht in rechter Weise beseitigt wurden und welche gründlich zu beseitigen, ich nun versuchen will.

Es wird 2 Kön. 14, 7., ausführlicher 2 Chron. 25, 5—13. berichtet, daß Amazjah, nachdem er die Mörder seines Vaters Joasch bestraft und sich auf dem Throne befestigt hatte, zu einem Kriege gegen die unter Joram abgefallenen Edomiter[a]) große Rüstungen machte, dazu sogar 100,000 Kriegsleute aus Israel in Sold nahm, dieselben aber dadurch erbitterte, daß

---

a) Die Edomiter wohnten in und am Gebirge Seir, welches vom Wadi Ahsa, südlich vom todten Meere, sich bis gegen den ailanitischen Golf erstreckt, in seinem nördlichen Theile jetzt Dschebal und im südlichen Schera heißt. Mitten durch dasselbe zieht sich von Nord nach Süd ein über 30 Meilen langes, meist schmales, aber an beiden Enden, am todten Meere und am ailanitischen Golf, sich ausweitendes Felsenthal, welches, wie aus 5 Mos. 1, 1. 2, 8. 4, 49., Jos. 3, 16. 12, 1., 2 Kön. 14, 25. klar zu ersehen ist, seit uralter Zeit Arabah hieß und, wie aus Ritter, Asien, XIV. S. 1059. 1074. u. a. O. erhellt, noch heute so heißt. Etwa acht Meilen vom Südende des todten Meeres lag Sela, später Petra genannt, in dem Theile dieses Felsenthales Arabah, der jetzt Wadi Musa (Mosesthal) heißt, bestand größtentheils aus in den Felsen gehauenen Wohnungen, Tempeln u. s. w. und war von einem Bache durchflossen. Plinius (Nat. Hist. VI, 32, 6.) beschreibt Petra als einen Hauptort und Emporium der Nabatäer von fast 2000 Schritten Umfang, zwischen fast unersteiglichen Bergen gelegen und von einem Flusse durchströmt. Das

er sie auf Anrathen eines Propheten vor Beginn des Feldzuges wieder entließ; daß der unternommene Krieg glücklich endete, weil die Edomiter in der Schlacht, welche im Salzthal vorfiel, gänzlich geschlagen wurden, ihre Hauptstadt Sela (סֶלַע, Fels, Petra) erobert und von dem Sieger Jaktheel (Gottbesiegt) genannt wurde. Während Amazjah so die Edomiter unterwarf, fielen die Kriegsleute aus Israel, welche er entlassen hatte, in Juda ein, plünderten und verheerten das Land bis Beth Choron, erschlugen auch 3000 Mann. Hierüber aufgebracht und durch den Sieg über die Edomiter übermüthig geworden, forderte er den König Jehoasch von Israel zum Kampfe heraus und achtete nicht auf dessen allerdings etwas hochmüthige Abmahnungen (2 Kön. 14, 8—10.; 2 Chron. 25, 17—20.). So kam es bei Beth Schemesch (etwa 2½ Meilen westlich von Jerusalem) zu einer großen Schlacht, in welcher Juda gänzlich geschlagen, Amazjah gefangen genommen, Jeruschalem erobert, der Tempel und Königspalast ausgeplündert wurden. Jehoasch ließ auch, um die Stadt wehrlos zu machen, die Mauer auf der am leichtesten zugänglichen Nordseite, vom Thore Ephraim bis zum Eckthore, 400 Ellen weit niederreißen, die Kinder des Königs und anderer Vornehmen als Geißeln nach Samaria führen (2 Kön. 14, 11—14.; 2 Chron. 25, 21—24.).

Deutlich ist hiermit gesagt, daß Amazjah von Jehoasch besiegt, gefangen genommen und seiner Herrschaft beraubt wurde, daß der Sieger sich seine Eroberung durch Offenlegung der Hauptstadt Jeruschalem und durch zahlreiche Geißeln sicherte, — nirgends ist aber auch nur bestimmt angedeutet, daß er den Amazjah aus der Gefangenschaft entlassen und in der Herrschaft über Juda belassen hätte. Deßwegen und aus anderen starken Gründen, welche ich weiterhin darlegen werde, behaupte ich, das Reich Juda sey seit der Schlacht bei Beth Schemesch mit dem Reiche Israel verbunden gewesen und habe circa 31 Jahre hindurch eigene,

Salzthal, גֵּיא הַמֶּלַח, war der Westtheil des sich am Südende des todten Meeres zu einer Thalebene ausweitenden Arabah, durch welchen von Juda her die Heerstraße ins Land der Edomiter ging.

wirklich regierende Könige nicht gehabt. — Der Anfang dieser Abhängigkeit Juda's oder die Zeit, in der die Schlacht bei Beth Schemesch geschah, läßt sich nicht genau, aber doch annähernd bestimmen. Es werden nämlich in der Geschichte Amazjah's die Zahlen 29 (2 Kön. 14, 2.; 2 Chron. 25, 1.) als Jahre seiner Regierung und 15 (2 Kön. 14, 17.; 2 Chron. 25, 25.) als die Zahl der Jahre, welche er den Jehoasch überlebt haben soll, und abermals 15 (2 Kön. 14, 23.), als das Jahr, in welchem Jehoasch gestorben und Jerobeam II. ihm gefolgt seyn soll, genannt; diese Zahlen sind zu beachten. Es ist oben ausgemacht worden, daß Amazjah nicht im zweiten, sondern gegen Ende des vierten Jahres des Jehoasch zur Regierung kam, woraus folgt, daß sein elftes Jahr am Ende des vierzehnten des letzteren begann und in dessen 15tes Jahr hinüberreichte, und im Anfange dieses funfzehnten Jahres, in welchem angeblich Jehoasch gestorben seyn soll, fand die Schlacht bei Beth Schemesch statt, nachdem Amazjah zehn Jahre und etliche Monate regiert hatte. Dessen funfzehntes Jahr, in welchem er freilich nicht mehr regierte, weil er abgesetzt und gefangen war, fing zu Ende des achtzehnten Jehoasch's an und ging bis ans Ende des neunzehnten desselben, und in diesem starb, wie oben ermittelt wurde, der letztere wirklich. Im funfzehnten Jahre hernach scheint er aus der Gefangenschaft entflohen, nach Jeruschalem gekommen und im Stande gewesen zu seyn, sich auf kurze Zeit der Regierung wieder zu bemächtigen; aber die israelitische machte, wie 2 Kön. 14, 19—22., 2 Chron. 25, 27. 28. erzählt wird, einen Bund wider ihn, wahrscheinlich weil Jerobeam II. heranzog, so daß er nach Lachisch a) entfloh und, dort eingeholt, umgebracht wurde. Er hat also wirklich vom Antritt seiner Regierung, im vierten Jahr des Jehoasch, bis ins 15te Jahr des Jerobeam II. 29 Jahre gelebt, aber nur wenig über zehn Jahre regiert; warum ihm die judaischen Chronisten die 29 Jahre als Regierungszeit anrechnen, wird bald erörtert werden. Er scheint seinen etwa vierjährigen Sohn Ussijah oder Asarjah mit

---

a) Lachisch lag 1⅜ Meilen südwestlich von Eleutheropolis, auf dem Wege nach Aegypten, wohin Amazjah wahrscheinlich fliehen wollte.

nach Jeruschalem gebracht zu haben; wahrscheinlich blieb derselbe, als er von dort floh, in der Obhut der Priester und, von diesen versteckt, daselbst zurück, um elf Jahre nachher in einem glücklichen Aufstande der Judäer, im 27sten Jahre Jerobeam's II., auf den Thron gehoben zu werden.

Daraus folgt wohl deutlich, daß von den 29 Regierungsjahren, welche die judaischen Chronisten dem Amazjah zuschreiben, nur wenig über zehn ihm wirklich zukommen, daß vier Jahre statt seiner Jehoasch und bis ins funfzehnte Jerobeam II. auch über Juda herrschten, daß letzterer nach 2 Kön. 15, 1. noch bis in sein 27stes Jahr diese Herrschaft behauptete, weil in diesem Jahre Ussijah, Amazjah's Sohn, erst auf den Thron gehoben wurde und von da ab das Reich Juda erst wieder unabhängig wurde, nachdem es wirklich 31 Jahre mit Israel vereinigt war, obwohl die judaischen Chronisten, um das zu verbergen, diese Jahre doch dem Amazjah und Ussijah zuschreiben und doch selber elf Jahre (2 Kön. 14, 17. 23., verglichen mit 15, 1.), nicht unterbringen konnten.

Wie konnten sie aber, wird man fragen, dem Amazjah und Ussijah Regierungsjahre zuschreiben, in welchen sie nicht regierten, ja nicht regieren konnten, denn der letztere, welcher im 27sten Jahre Jerobeam's, wo sie ihn selbst wirklich erst zur Regierung kommen lassen, erst 16 Jahre alt war, wäre ja im 15ten desselben, von wo an sie seine Regierung rechnen, kaum vier Jahre alt, also noch regierungsunfähig gewesen? Haben sie sich dadurch nicht einer offenbaren historischen Täuschung schuldig gemacht? — Ich denke, sie gegen diesen Vorwurf, und zwar durch unleugbare historische Thatsachen, sehr gut vertheidigen zu können.

Es ist dem Kenner der englischen Geschichte sehr wohl bekannt, daß der letzte König des großbritannischen Reiches aus dem Hause Stuart, Jakob II., nur von 1685 bis 1688 wirklich König dieses Reiches war, dann aber sammt seiner männlichen Verwandtschaft vertrieben und factisch von dem Throne desselben ausgeschlossen war, dessen ungeachtet von den sehr zahlreichen Anhängern des Hauses Stuart in allen drei Königreichen, gewöhnlich Jakobiten genannt, nicht allein er selber, sondern auch seine Nachkommen, Jakob III. und Karl Edu-

ard, bis über 1788 hinaus, also über 100 Jahre, als die allein rechtmäßigen Könige Großbritanniens angesehen und anerkannt, dagegen die factischen Könige, von Wilhelm III. von Oranien bis Georg III. von Hannover, nur als Usurpatoren betrachtet wurden, welche zu stürzen und zu verdrängen, sie alle Mittel der Kabale, des Verraths und der Gewalt in Anwendung brachten [a]), und zwar nicht allein aus politischen, sondern auch meist ebenso sehr aus religiösen Motiven. Denn die Mehrzahl der eifrigen Jakobiten waren römische Katholiken, und daher mußten ihnen die von der Mehrzahl des Volkes erwählten protestantischen Könige doppelt verhaßt seyn, und mußten sie um so mehr darnach trachten, die katholischen Stuarts wieder einzusetzen, als mit ihnen die wahre Religion, wie sie wähnten, wieder zur Oberherrschaft gelangen werde. Ein in fast allen Stücken ähnliches Verhältniß war im Reiche Juda nach der unglücklichen Schlacht bei Beth Schemesch und der Gefangennehmung des Amazjah vorhanden. Die große dem Dienste Jehovah's treu ergebene Partei in diesem Reiche, zu welcher vor Allen die sehr zahlreichen Priester und Leviten gehörten, konnte die Könige Israel's, Jehoasch und Jerobeam II., um so weniger als rechtmäßige Herrscher über die Stadt und das Volk Jehovah's anerkennen, als dieselben nicht nur Götzendiener waren, sondern sich auch bemühten, das Volk vom Dienste Jehovah's und dem Tempelcultus zu Jeruschalem abwendig zu machen, zum Götzendienst zu verlocken und zu gewöhnen, eben weil sie wußten, daß die treue Verehrung Jehovah's in seinem erwählten Heiligthume auf Morija die Anhänglichkeit an das von Jehovah eingesetzte und den Tempelcultus fördernde und schützende Haus David's in sich

---

a) Wie groß der Eifer der jakobitischen Partei noch 57 Jahre nach der Vertreibung der Stuarts war, beweisen viele auffallende und rührende Thatsachen, welche sich während des jakobitischen Aufstandes im Jahre 1745 ereigneten, wie man in der trefflichen unparteiischen Geschichte Englands von 1713—1783 von Lord Mahon, übersetzt von D. Steger (Braunschweig 1856), Bd. 3. S. 245—390., besonders S. 328 ff. und S. 387 f., nachlesen mag. Merkwürdig ist es, daß Friedrich der Große von Preußen der letzte Monarch Europa's war, welcher sich der vertriebenen Stuarts annahm, s. a. a. O. Bd. 3. S. 423. Bd. 6, 7, 35.

schloß. Es war ja die von Jerobeam I. eingeführte Erbpolitik der Könige Israel's, welche sie hierin verfolgten. Wie also bei den Jakobiten Großbritanniens die treue Anhänglichkeit an die Dynastie Stuart von dem Eifer für die römisch-katholische Kirche und das Papstthum getragen, genährt und belebt wurde, also wurde auch damals im Reiche Juda die Anhänglichkeit an die factisch entthronte Dynastie David's durch den Eifer für den mosaischen Cultus und das den Träger desselben bildende Priester- und Hohepriesterthum erhalten und genährt, so daß es ja der davidischen Partei sowohl eine patriotische als religiöse Pflicht seyn mußte, die israelitischen Könige nicht als rechtmäßige Oberherren anzuerkennen. Was Wunder also, wenn die judaischen Chronisten, welche sicherlich nicht allein der davidischen Partei, sondern sogar dem Priesterstande angehörten, in den Annalen Juda's nicht nach den Jahren der factisch regierenden Könige Israel's, sondern nach den Jahren der von ihnen als allein rechtmäßig angesehenen Nachkommen David's rechneten und sonach die Jahre, die jenen zukommen, unter diese vertheilten. Jedoch gelang es ihnen nicht, die Thatsache selbst zu verdecken, sondern sie geriethen in mancherlei chronologische und sachliche Widersprüche. Diese Widersprüche liegen klar vor Augen darin:

1) daß, wie gezeigt worden, die ersten Regierungen bis zum ersten Jahre Amaziah's und dem vierten Jehoasch's mit geringer, leicht zu erkennender Differenz ebenso übereinstimmen, wie nach 2 Kön. 17, 1. 18, 1—12. die letzten Regierungen dieser besprochenen Periode, und daß die Chronisten doch die dazwischen liegenden Regierungen Israel's, im Widerspruch mit ihren eigenen sonstigen Angaben, so unvorsichtig kürzen, daß sie die durch jene Angaben nothwendig bedingte Jahrreihe nicht ergeben können;

2) darin, daß sie den zwischen dem 15ten und 27sten Jahre Jerobeam's II. liegenden Zeitraum dem Ussijah nicht anrechnen können, weil er erst, nach ihren eigenen Angaben (2 Kön. 15, 1.), im letzteren Jahre König wurde, als er 16 Jahre alt war, und im ersteren, wo er erst höchstens vier Jahre alt war, es gar nicht seyn konnte, und ihm dann doch, diese 11 Jahre zurechnend, statt 41 volle 52 Jahre geben;

3) darin, daß sie Jerobeam II. nach 2 Kön. 14,23. 15, 8. vom 15. Jahre Amazjah's bis zum 38sten Jahre Ussijah's, also über 14 Jahre mit jenem und fast 38 Jahre mit diesem = 52 Jahre regieren lassen und ihm doch nach der ersten angeführten Stelle nur 41 Regierungsjahre geben wollen;

4) darin, daß sie den Pekach zwar nach 2 Kön. 15,25—27. 17, 1. vom angeblich 52sten, wirklich 41sten Jahre Ussijah's bis zum angeblich 12ten, wirklich 14ten Jahre Achas', also 16 volle Jahre mit Jotham und 14 mit Achas = 30 Jahre regieren lassen und ihm doch in erst citirter Stelle nur 20 Regierungsjahre zutheilen;

5) darin, daß sie den Hoschea, den letzten König Israel's nach 2 Kön. 15, 20. im 20sten Jahre des Jotham, nach 2 Kön. 17, 1. im 12ten des Achas zur Regierung kommen lassen, welches doch beides nach ihren sonstigen Angaben, wie sich weiter unten ergeben wird, nicht richtig seyn kann.

Ich muß nun aber den Beweis für die Behauptung führen, daß die Reiche Israel und Juda wenigstens 31 Jahre hindurch unter Jehoasch und Jerobeam II. wirklich vereinigt waren, Juda also während dieses Zeitraumes factisch ohne eigene besondere Könige war; ich werde dazu um so mehr genöthigt, als diese Behauptung, so viel ich weiß, noch von Niemand vorher aufgestellt worden ist; also zur Sache!

1. Es ist sicher nicht ohne Bedeutung, daß, wie oben schon bemerkt wurde, auch nicht die geringste Andeutung vorhanden ist, Jehoasch habe den gefangen genommenen Amazjah entlassen und als König in Juda weiter regieren lassen [a]); vielmehr weist der Umstand, daß er die Mauer Jeruschalems in einer solchen Ausdehnung demoliren ließ, welches, nach den alten Ueberresten zu schließen, angestrengte monatlange Arbeit einiger tausend Menschen erforderte [b]), daß er aus der offen gelegten

a) Zwar sagt Josephus, Antiq. IX, 9, 3: *καὶ οὕτως αὐτὸν ('Αμασίαν) ἀπολύσας τῆς αἰχμαλωσίας ἀνέζευξεν εἰς Σαμάρειαν*, aber diese in keiner Aeußerung der biblischen Geschichtschreiber begründete Aussage verdient den starken Gegenbeweisen gegenüber keine Beachtung.

b) Ioseph. bell. Iud. V, 4, 4. VII, 1, 1; Gesta Dei per Francos, Hanoviae 1611, p. 764. 1079. Die Mauern waren wenigstens 25 Ellen hoch

Hauptstadt so viele Kinder als Geißeln nach Samaria führen ließ, klar auf die Absicht hin, sich Stadt und Reich in einer dauernden unmittelbaren Abhängigkeit zu erhalten. Man kann einwenden, daß nach 2 Kön. 14, 19. 20., 2 Chron. 25, 27. 28. Amazjah ja 15 Jahre nach Jehoasch's Tode zu Jeruschalem gewesen, wegen einer Verschwörung nach Lachisch geflohen, dort getödtet und zu Jeruschalem begraben worden sey, welches doch nicht möglich seyn könnte, wenn er in Samaria bis zu seinem Tode gefangen gewesen wäre. Ich habe oben schon gesagt, wie sich dieser scheinbare Widerspruch gegen meine Ansicht ganz gut mit derselben vereinbaren läßt, muß hier aber noch meine bescheidenen Zweifel über diese Erzählung der letzten Schicksale Amazjah's aussprechen. Sie erscheint mir 1) als ein vielleicht später eingeschobener Zusatz eines judaischen Chronisten, um die von ihnen verabscheute Herrschaft der Könige Israel's über Juda zu verhüllen; denn sie folgt im zweiten Buche der Könige, also in der älteren Urkunde, erst nach der Formel, womit jedesmal die Geschichte eines Königs schließt: „Was aber mehr von N. N. zu berichten, das steht" u. s. w., erscheint also dadurch schon als eine angehängte Nachricht, und was hinzugefügt wird (2 Kön. 14, 21.), daß das Volk, wie man nach der Darstellung glauben soll, sogleich nach Amazjah's Tode seinen Sohn Asarjah genommen und zum König gemacht habe, steht, da es nach 2 Kön. 14, 17. 23. im 15ten Jahre des Jerobeam II. geschehen seyn müßte, im directen Widerspruch mit 2 Kön. 15, 1., wo berichtet wird, daß der letztere erst im 27sten Jahre Jerobeam's II., als er 16 Jahre alt war, König wurde, welches richtig seyn muß, da er 12 Jahre früher, kaum vier Jahre alt, gar noch nicht fähig war, es zu seyn. Und 2) der Zusatz, womit 2 Chron. 25, 27. diese Nachricht vom Ende Amazjah's eingeleitet wird: „Und von der Zeit an, da Amazjah vom Herrn abwich, machten sie zu Jerusalem einen Bund wider ihn u. s. w., macht sie noch verdächtiger; denn

---

10 Ellen dick und bestanden zum Theil aus gewaltigen Quadersteinen von zwanzig Ellen Länge und Breite und 5 Ellen Höhe; die Mauerthürme waren bis 70 Ellen hoch.

diese Abweichung geschah bald nach der Besiegung der Edomiter, da Amazjah die Götter der Ueberwundenen (2 Chron. 25, 14—16.) anbetete und ihnen räucherte und die strafende Erinnerung eines Propheten mit zornigen Worten zurückwies. Ist es auch nur entfernt denkbar, daß man damals schon einen Bund wider ihn gemacht habe, der erst etwa 18 Jahre später, nachdem er bei Beth Schemesch geschlagen, gefangen genommen worden war u. s. w., seinen Tod zur Folge gehabt? Und wäre er vor dieser Schlacht erschlagen worden, wie konnte er in derselben geschlagen werden, oder tödtete man ihn bald nach derselben, wie konnte er dann noch Jehoasch, der erst fast vier Jahre nach derselben starb, noch fast 15 Jahre überleben? Kann Jemand diese Widersprüche besser lösen, als ich es gethan, so soll es mich freuen.

2. Es ist eine Eigenthümlichkeit der Bücher der Könige, daß sie constant gewisse Redeformeln gebrauchen [a]); Abweichungen von solchen Formeln lassen daher auf besondere Veranlassungen dazu schließen. In der Geschichte des Jehoasch und des Amazjah kommen einige solche bemerkenswerthe Abweichungen vor. Wenn der Tod eines Königs gemeldet wird, so heißt es gewöhnlich: „Und N. N. entschlief wie seine Vorfahren und sie begruben ihn zu N. N. und sein Sohn N. N. ward König an seiner Stelle." Bei Jehoasch heißt es aber (2 Kön. 13, 13.): „Und Jehoasch entschlief wie seine Vorfahren, und Jerobeam saß auf seinem Stuhl, Jehoasch aber ward begraben zu Samaria bei den Königen Israel's." Da diese sich hier zeigende Abweichung theilweise nur bei David und Schalomo (1 Kön. 2, 12.) vorkommt, so soll der Ausdruck „Jerobeam saß auf seinem Stuhl" wohl andeuten, daß von dem Throne Jehoasch's, wie einst von dem David's, ganz Israel, d. h. Juda eingeschlossen, beherrscht wurde. Daß gesagt wird, Jehoasch sey bei den Königen Israel's zu Samaria begraben worden, soll zu verstehen geben, daß, obwohl

a) Diese Eigenthümlichkeit der Bücher der Könige haben viele Kritiker und Hermeneuten angemerkt, z. B. Keil, Hävernik, de Wette u. a. m.

er auch über Juda geherrscht habe, er doch nicht zu Jeruschalem bei den Königen Juda's beigesetzt worden sey, vielmehr sey diese Ehre dem Amazjah, dem eigentlich rechtmäßigen König, nach 2 Kön. 14, 20., zu Theil geworden. — Wenn 2 Kön. 14, 17. gesagt wird, Amazjah habe noch 15 Jahre nach dem Tode des Jehoasch gelebt, so möchte daraus hervorgehen, daß jener zu diesem in einem Verhältniß so eigenthümlicher Art gestanden, wie kein anderer König Juda's zu einem von Israel, denn keiner von jenen wird in eine ähnliche Beziehung zu einem von diesen gesetzt. — Gewiß war Jehoasch ein tüchtiger Herrscher; ein hochherziges Selbstgefühl spricht sich in der Verhandlung mit Amazjah (2 Kön. 14, 8—10.) aus, auch war dieser gewiß tadelnswerther, daß er, uneingedenk des herrlichen Sieges, welchen der Herr ihm über die Edomiter verliehen, die Götzen des eben überwundenen Volkes verehrte, als jener, der aus angeerbter Politik dem Götzendienste theilweise anhing und ihn förderte. Es gereicht dem Jehoasch auch die große Verehrung, welche er gegen den Propheten Elisa hegte und 2 Kön. 13, 14—19. so rührend aussprach, zur Ehre, wie denn aus dieser Stelle deutlich hervorgeht, daß ihm der Prophet gewogen war, was er doch wohl verdienen mußte. Er brachte auch die Städte, welche seine Vorfahren Jehu und Jehoachas in Gilead und Basan an Hasael von Syrien verloren hatten, wieder zum Reiche Israel, indem er die Syrer unter Hasael's Nachfolger, Ben Hadad II., dreimal schlug, und wohl mit der vereinten Macht der Reiche Israel und Juda.

3. Es wird nirgends angedeutet, daß Jerobeam II. das Reich Juda eroberte, und da er es doch, wie ich klar darzuthun gedenke, gegen 27 Jahre zugleich mit dem Reiche Israel beherrschte, so muß er die Herrschaft über das erstere schon von seinem Vater Jehoasch ererbt und überkommen haben, da dieser es wirklich sammt der Hauptstadt Jeruschalem eroberte, und da er es an seinen Sohn vererbte, bis zu seinem Tode behauptet und behalten haben muß.

4. Von Jerobeam II. wird 2 Kön. 14, 25—28. ausdrücklich gesagt, er sey „nach dem Worte des Herrn, das er geredet habe durch Jonah, den Sohn Amithai's, den Propheten,

der von Gath Chepher war, der erkorene Helfer Israel's gewesen, der dem Volke aus dem drohenden Verderben aufgeholfen und die Grenze Israel's wieder herzugebracht von Chamath [a]) bis zum Meere der Arabah", und V. 28. wird noch ausdrücklich hinzugesetzt, „er habe Dammesek (Damask) und Chamath wieder an Juda und Israel gebracht". Hier ist doch deutlich genug ausgesprochen, daß er auch König von Juda gewesen, weil er ja sonst diese wichtigen nördlichen Grenzorte des davidisch-schalomonischen Reiches nicht an Juda gebracht haben könnte, welches durch das Reich Israel von denselben geschieden war und also gar keinen Antheil an diesen Eroberungen haben konnte, wenn Jerobeam, der Eroberer derselben, nur König des Reiches Israel gewesen wäre. Daß er auch über Juda herrschte, beweist ebenso deutlich der die Südgrenze seines Reiches bezeichnende Ausdruck „bis zum Meer der Arabah" — עַד־יָם הָעֲרָבָה —. Gewöhnlich versteht man unter diesem Meere der Arabah das ganze todte Meer, aber sicher ist darunter nur der südliche, seichtere Theil desselben zu verstehen, der von dem größeren und sehr tiefen nördlichen durch die flache Halbinsel es Mesraa geschieden und nur durch den schmalen und sehr seichten Lynchkanal mit demselben verbunden ist (Ritter, Asien, XV, 1. S. 731. 778. u. a. O.). Dieser Theil des todten Meeres erstreckte sich in die Arabah, von der oben S. 649. Note [a]) geredet worden ist, wirklich hinein. Das ganze todte Meer wird יָם הַמֶּלַח, Salzmeer (1 Mos. 14, 3.), oder הַיָּם הַקַּדְמֹנִי, das Ostmeer (Ezech. 47, 18.; Joel 2, 20.), genannt. Weil nun das Thal Arabah und die daran liegenden Gebirgsstriche erst von Amaziah, bis über Sela oder Petra hinaus, den Edomitern abgenommen worden war, so konnte doch sicher Jerobeam II. dieses südliche Grenzland Juda's nur inne haben, weil ihm das ganze Reich unterthan war. Auf der Ostseite des todten Meeres ging das Reich Israel nur bis zum Arnon (2 Kön. 10, 33.), südlich von diesem Flusse bis zur Arabah

---

a) Chamath, gewöhnlich Hamath, Hemath, in Syrien, am Orontes, der Nordgrenzort des davidisch-schalomonischen Reiches (1 Kön. 8, 65.; 2 Kön. 7, 8.; 1 Chron. 14, 5.).

lag das unabhängige Moab, also nur auf der zu Juda gehörigen Westseite des todten Meeres konnte sich das Reich Jerobeam's bis in die Arabah hinein erstrecken.

5. Jerobeam II. ist der einzige der Könige Israel's, der von Propheten, Amos 1, 1., Hoschea 1, 1., neben Königen Juda's als ein solcher genannt wird, während dessen Regierung sie geweissagt haben, und sie nannten ihn und sonst keinen seiner Vorgänger oder Nachfolger nur darum, weil er während geraumer Zeit, in der sie weissagten, auch über Juda herrschte, also der einzige König im Volke Israel war, den sie für diese Zeit anführen konnten. Wäre dieß nicht der Grund seiner Anführung neben den Königen Juda's gewesen, warum hätte denn Jeschajah unterlassen, ihn oder einen seiner Nachfolger neben Ussijah, Jotham, Achas und Hiskijah als einen König seiner Zeit zu nennen, da er doch sonst ausdrücklich (7, 1—9.) von Pekach redet und auch 8, 4. 9, 9. gegen Samaria, d. h. gegen das Reich Israel, weissagte? — Warum hätte sonst Micha unterlassen, neben den Königen Juda's, Jotham, Achas und Hiskijah einen der gleichzeitigen Könige Israel's zu nennen, da auch er sowohl über Samaria als Jeruschalem weissagte, ja sogar mit einer Weissagung gegen die erstere Metropole anhebt? — Es geschah einfach darum nicht, weil kein anderer dieser Könige Israel's, außer Jerobeam II., auch über Juda herrschte und weil nur Amos und Hoschea mit ihren Weissagungen in die Zeit hinaufreichten, wo dieser Jerobeam wirklich noch beide Reiche beherrschte, d. h. vor seinem 27sten Jahre. Daß diese beiden Propheten ihn nur als König Israel's bezeichnen, kann nicht hierin beirren, denn er war ja in der That König über das ganze Volk Israel, wozu ja Juda und Benjamin als einzelne Stämme auch gehörten, und dann konnte er aus den oben angeführten Gründen von den Propheten nicht als ein rechtmäßiger König Juda's angesehen werden, sie konnten ihn also auch als solchen nicht bezeichnen, obwohl sie sonst, wie ich sogleich zeigen werde, es nicht verbergen, daß unter ihm beide Reiche vereinigt waren und nur ein Reich bildeten.

6. Der Prophet Hoschea nennt, wie schon gesagt, Cap. 1, 1. neben den Königen Juda's, Ussijah, Jotham, Achas und

Hiskijah, nur Jerobeam II. von den Königen Israel's als einen solchen, während dessen Regierungszeit er geweissagt habe, und doch ist es deutlich, daß seine Reden von Capitel 5. an sich auf politische Verhältnisse beziehen, welche erst nach Jerobeam's Zeit eintraten. Denn unter Menachem beginnt, wie aus 2 Kön. 15, 19. erhellt, die Obmacht Assyriens sich im Reiche Israel durch Phul [a]), den Stifter einer neüen Dynastie, erst zu zeigen, durch welche jene Schaukelpolitik erzeugt wurde, vermöge welcher sich die Könige Israel's bald den Königen Assurs unterwarfen, bald sich gegen sie mit denen Aegyptens verbanden, auf welche der Prophet so oft, z. B. 5, 17. 7, 11. 8, 13. 9, 3., hinweist und offenbar in den Capiteln 10. u. 11. von der gänzlichen politischen Abhängigkeit von Assur redet, die erst unter Schalman, wie es 10, 14. den Schalmaneser bezeichnet, in den letzten Jahren Pekach's eine dauernde wurde. Es liegt doch sehr nahe, zu fragen, warum Hoschea, dessen Weissagungen sich größtentheils auf das Reich Israel, und zwar auf die Regierungszeiten Menachem's, Pekachjah's und Pekach's beziehen, keinen von diesen, sondern allein den Jerobeam II. als denjenigen nennt, zu dessen Zeit er geweissagt habe? Es kann darauf kaum eine andere Antwort geben, als die, daß dieß darum geschah, weil Jerobeam II. zu der Zeit, als Hoschea zu weissagen anfing, auch über Juda herrschte und er ihn daher auch unter den Königen Juda's zu nennen genöthigt war, wozu aber bei den anderen Königen Israel's keine solche Nöthigung vorlag.

---

a) Daß Phul der Stifter einer neuen chaldäischen Dynastie in Babylonien war, erhellt wohl aus Berosus bei Eusebius (Chronic. Graec. Armen. Latin. P. I. in Latt. p. 39 seqq. ed. Aucher.), wo auch angedeutet wird, daß er ebenso, wie die Könige der vorhergehenden, von der Semiramis abstammenden Dynastie, auch über die Assyrer geherrscht habe. Nach seinem Auftreten im Reiche Israel zu schließen, muß er circa 560 v. Chr. zur Herrschaft gelangt seyn, und bei seinem Tode um 477 muß sich Nabonassar in Babylonien zu einer Art von Unabhängigkeit erhoben haben, welche jedoch nicht lange gewährt haben kann, da sich Schalmanassar oder Sargana, Sargon, auf den Denkmälern immer „König von Sinear" nennt. Brandis, über den historischen Gewinn aus der Entzifferung der assyrischen Inschriften, S. 52 u. a. O.

Hoschea fing aber wirklich vor dem 27sten Jahre Jerobeam's II., wo dieser auch über Juda herrschte, zu weissagen an; dieß wird schon Cap. 1, 3—7. dadurch angedeutet, daß gesagt wird, die Blutschuld des Hauses Jehu, aus welchem Jerobeam der vorletzte König war, würde heimgesucht und damit dem Hause Juda (zu der verlorenen Unabhängigkeit) geholfen werden nicht durch Bogen und Schwert u. s. w., d. h. nicht durch Kriegsmacht, sondern in Folge der inneren Zerrüttungen, die sich schon unter Jerobeam durch das Zunehmen der assyrischen Macht in Syrien und durch Aufstände der unterjochten Völker im Norden und Osten des Reiches zeigten, welche sich aber besonders einstellten, als Jerobeam's Sohn, Sacharjah, nach wenigen Monaten von Schallum und dieser bald wieder von Menachem erschlagen wurde. Es scheint, als habe Jerobeam es zwar nicht hindern können, daß die Judäer in seinem 27sten Jahre den Ussijah oder Asarjah zum Könige machten, daß er aber doch, so lange er lebte, das Reich Juda in einiger Abhängigkeit erhielt. Hieraus ließe sich Manches erklären, unter Anderem, daß Ussijah sich zuerst der seine Regierung stützenden, mächtigen Priesterpartei offenbar sehr fügsam zeigte, aber, nachdem er mit Jerobeam's Tode zur völligen unabhängigen Machtfülle gelangt war, ihr trotzig entgegentrat, wofür er, wie berichtet wird, mit dem Aussatze bestraft ward, 2 Chron. 26, 16—21. Ferner wird 2 Kön. 14, 22., 2 Chron. 26, 2. berichtet: „Er, Ussijah [a]), baute Elath — am ailanitischen Meerbusen — und brachte es wieder zu Juda, nachdem der König zu seinen Vätern entschlafen war." Dieß

a) Zwar verstehen hier Manche, z. B. C. von Raumer, Palästina, S. 270, den Amazjah; aber wenn dieser, als er die Edomiter überwand, das zu deren Gebiet gehörende Elath auch an Juda gebracht haben kann, so würde man sich doch schwer erklären können, was dann der Zusatz: „nachdem der König zu seinen Vätern entschlafen war", besagen sollte. Er könnte sich nur auf Amazjah's Vater, Joasch, beziehen, welcher sich aber der Erwerbung dieses wichtigen Seehafens nicht widersetzen konnte, da er erst nach seinem Tode erworben wurde, und wenn er noch gelebt hätte, sich auch nicht widersetzt haben würde. Da ihn Amazjah sammt seinem ganzen Reiche an Jehoasch von Israel verlor, so ist gar nicht denkbar, wie er ihn gebaut haben sollte.

kann nichts Anderes besagen wollen, als: nachdem der König Jerobeam, dem Ussijah immer noch als Vasall unterthan gewesen war, starb, nahm dieser den Hafenort Elath, der bisher noch zu Israel gehörte, wieder an Juda, wozu er nebst Ezeon Geber schon unter Josaphat gehörte (1 Kön. 22, 49.), nachdem ihn schon Schalomon (1 Kön. 9, 26.) erworben hatte.

Bezieht man Hoschea 1, 4. 5. und 2, 2. auf einander, so möchte der Sinn vortreten, daß damals Juda zur Strafe mit Israel zu Jesreel (d. h. Gott wird säen), einem wichtigen Orte in der Ebene Esdrelom, ein gemeinsames Oberhaupt — den Jerobeam — hatte, daß aber die Aussaat dieser strafenden politischen Einigung einst in eine segensreiche höhere, religiöse Einigung umgestaltet werden solle.

Außer noch anderen Andeutungen der damaligen Vereinigung beider Reiche wird von Hoschea wiederholt Gilgal (4, 15. 9, 15. 12, 12.) als ein Ort gemeinsamen Götzendienstes für Juda und Israel bezeichnet. Nun lag aber dieser Ort, nach Josua 15, 5—8. 18, 16—19., auf der Grenze zwischen Juda und Benjamin, gehörte also, wie der ganze letztere Stamm, zu dem Reiche Juda, konnte deßhalb nur unter der Voraussetzung ein Verehrungsort für Israel seyn, wenn dieses mit Juda zu einem Ganzen vereinigt war. Nirgends, weder vorher noch nachher, außer bei dem gleichzeitigen Amos (4, 4. 5, 5.), wird Gilgal als ein Versammlungsort zu einem abgöttischen Cultus erwähnt. Es ist schwerlich zu verkennen, daß Jehoasch und Jerobeam II. unter den Stämmen Juda und Benjamin dasjenige versuchten, was dem Jerobeam I., ihrem ersten Vorgänger im Reiche, bei den übrigen zehn Stämmen Israel's gut genug gelang, nämlich dieselben von dem Tempel in Jerusalem abzuziehen, weil der Cultus in diesem Heiligthume sie mit den mächtigen, einflußreichen, dem Königshause David fest anhangenden Priestern und Leviten in eine Verbindung brachte, welche, wenn sie nicht gehindert und gebrochen wurde, der ohnehin verhaßten Oberherrschaft abgöttischer israelitischer Könige über Juda nothwendig gefährlich werden mußte. In der That konnte im Reiche Juda kaum ein Ort gewählt werden, welcher dem beabsichtigten Zwecke

besser entsprochen hätte. An Gilgal knüpften sich ja die ersten, weit über David's Königthum hinaufreichenden Erinnerungen politischer und religiöser Zusammengehörigkeit aller Stämme auf dem Boden des ihnen verheißenen und von ihnen von hier aus eroberten Landes; hier konnte somit auch am erfolgreichsten das Bewußtseyn der ursprünglichen Einheit aller Stämme, von erhebenden Erinnerungen getragen, geweckt, gekräftigt und dadurch die factische Wiedervereinigung beider Reiche befestigt und dauernd gemacht werden. Gilgal war ja der erste Lagerplatz im eigentlichen Kanaan (Jos. 4, 12.), blieb lange der Hauptsitz des ganzen Volkes (Jos. 9, 6. 14, 43.); hier ward es durch die Beschneidung neu zum Bundesvolk geweiht und von demselben das erste Passah in Kanaan gehalten (Jos. 5, 1—12.); hier blieb die Stiftshütte, bis sie nach Silo gebracht wurde (Jos. 18, 1.); hier richtete Samuel das Volk (1 Sam. 7, 16.); hier ward der erste König Israel's, Saul, eingesetzt (1 Sam. 11, 14. 15.); hier scheint Samuel, der, so lange er lebte, Mittelpunct des Volkes blieb, seinen Hauptwohnort gehabt zu haben (1 Sam. 15, 32. 33.). Kurz, Gilgal eignete sich vorzüglich dazu, im Reiche Juda zu werden, was seit Jerobeam I. Dan und Bethel im Reiche Israel geworden, nämlich der Ort eines dem Tempelcultus zu Jeruschalem entgegenwirkenden Götzendienstes; und da, wie aus Amos 7, 10. 13. u. a. O. erhellt, der Cultus der goldenen Kälber zu Dan und Bethel unter Jerobeam II. noch in voller Blüthe stand, so wäre es für die Angehörigen des Reiches Israel ganz unnöthig gewesen, für sie zu Gilgal einen neuen Cultusort in Flor zu bringen, wohl aber erheischte die angeerbte Politik der Könige Israel's einen solchen für die Angehörigen des Reiches Juda, um sie vom Dienste Jehovah's im Tempel zu Jeruschalem abzuziehen, um sie dem Vereine mit Israel geneigter zu machen. Da kein Prophet nach Amos und Hoschea Gilgal's als eines Ortes abgöttischer Verehrung gedenkt, so wird das klar darauf hindeuten, daß, als unter Ussijah mit der Unabhängigkeit des Reiches Juda auch der politische Einfluß der Priesterschaft Jehovah's wieder mächtig geworden, der abgöttische Cultus zu Gilgal aufhören mußte, weil er eben nur eine Folge und ein Ergebniß der Politik der

Könige Jehoasch's und Jerobeam's II. während der Abhängigkeit Juda's von ihnen gewesen war.

7. Durch den Propheten Amos erhalten wir noch bestimmtere, unabweisbare Zeugnisse für die historische Thatsache, daß Juda und Israel unter Jerobeam II. zu einem Reiche verbunden waren, welche Zeugnisse um so mehr Gewicht haben, als dieser Prophet noch früher zu weissagen begann, als Hoschea.

Amos nennt 1, 1. neben Ussijah nur Jerobeam II. als seinen Weissagungen gleichzeitige Könige; da nun diese Weissagungen schon vor dem 15ten Jahre des letzteren begannen, so hätte ja auch nothwendig Amazjah genannt werden müssen, wenn er, wie die judaischen Chronisten behaupten, wirklich und factisch bis dahin regiert hätte; da er aber nicht genannt wird, so folgt daraus, daß Jerobeam von seinem Vater Jehoasch auch das Reich Juda überkam und es zugleich mit dem Reiche Israel beherrschte. Ich glaube sogar, daß die Zeit der Weissagung Amos' nicht über das 27ste Jahr Jerobeam's hinausreicht und Ussijah nicht darum genannt ist, weil er wirklich schon König war, sondern nur, weil er als der rechtmäßige König Juda's angesehen wurde, seit sein Vater Amazjah gestorben war.

Zion und Karmel werden Cap. 1, 2. als die hervorragenden, ausgezeichneten Höhen beider Reiche so in Verbindung gebracht, daß man daraus schließen kann, sie haben damals zu einem politischen Ganzen gehört. So wird gegen die Sünden beider Reiche (2, 4–6., noch deutlicher 2, 9—3, 8.), gegen die aller Geschlechter Israel's wegen ihrer Abtrünnigkeit vom Herrn geeifert, und das in einer Weise, welche keinen Zweifel zuläßt, daß sie alle damals zu einem Reiche vereinigt waren. Namentlich wird 2, 9—4, 13. von Samaria als dem gemeinsamen Hauptorte des ganzen Volkes Israel, als dem Mittelpuncte geredet, von welchem die im Götzendienste zu Bethel in Israel und Gilgal in Juda sich besonders offenbarende Abtrünnigkeit ausging. Noch deutlicher tritt 5, 5. die damalige politische Einheit beider Reiche hervor, indem nicht bloß Bethel und Gilgal, sondern auch Ber Scheba, der bekannte südliche Grenzort Juda's, als eine gemeinsame Stätte verwerflichen Götzen-

dienstes genannt wird. Also auch zu Ber Scheba hatte die gegen die Verehrung Jehovah's im Tempel zu Jeruschalem gerichtete, geschäftige Politik der damals über Juda herrschenden Könige Israel's einen Götzencultus eingerichtet, wohl darum, weil auch an diesen Ort uralte, weit über David's Königthum hinaufreichende Erinnerungen an eine gemeinsame Abstammung aller Stämme Israel's und Juda's sich knüpften, denn hier wohnten und opferten die Erzväter Abraham (1 Mos. 21, 14. 28—33. 22, 19.), Isaak (1 Mos. 26, 23.), Jakob (1 Mos. 28, 10. 46, 1.), somit derselbe wohl geeignet war, in den Angehörigen des Reiches Juda das Bewußtseyn einer ursprünglichen, von David und seinem Hause unabhängigen Zusammengehörigkeit mit den zehn Stämmen des Reiches Israel neu zu erwecken, zu beleben und sie dadurch geneigter zu machen, sich den Königen Israel's zu unterwerfen. Nur sahen diese Könige, von ihrer Staatsklugheit verblendet, nicht ein, was ja auch heute noch viele Politiker nicht einsehen, daß die Herzen der Völker durch eine irreligiöse Politik wohl mißleitet, aber auf lange nicht geleitet werden können, weil Gott wider die Lüge steht.

Noch entscheidender für unsere Behauptung ist Cap. 8, 14., denn hier wird gesagt, daß in Folge und Nachahmung der sündigen, abgöttischen Gewohnheit Samaria's man im ganzen Volke Israel schwöre bei dem Gotte zu Dan und bei der abgöttischen Verehrungsweise zu Ber Scheba. Wer könnte hierbei noch verkennen wollen, daß Samaria damals der Mittelpunct eines die Reiche Israel und Juda umfassenden Reiches war, dessen Nordgrenze durch Dan und dessen Südgrenze durch Ber Scheba bezeichnet wurde, wie es einstmals unter David und Schalomo geschah (1 Sam. 3, 10.; 2 Sam. 3, 10. u. a. O.) [a])! Ferner wird Cap. 6, 1. den Stolzen zu Zion (Jeruschalem) ebenso wie den übermüthig Sicheren auf dem Berge Samaria zugleich das Grundlose ihrer Zuversicht auf ihre vereinte Macht

---

a) Unter dem mächtigen Josaphat reichte das Sonderreich Juda, nach 2 Chron. 19, 4., nur von Ber Scheba bis zum Südabhange des Gebirges Ephraim, in der Nähe Bethel's, und unter Jehu wird, nach 2 Kön. 10, 29., noch durch Dan und Bethel die Ausdehnung des Sonderreiches Israel bezeichnet.

vorgehalten, woraus doch wohl folgt, daß damals wirklich die Macht beider durch die Berge Zion und Samaria bezeichneten Reiche Juda und Israel zu einem politischen Ganzen vereint seyn mußte.

Es wird Cap. 6, 1—14. gegen Alle vom Hause Jakob, wozu die Stämme des Reiches Juda doch ebenso gut gehörten, wie die des Reiches Israel, geweissagt und V. 14. ausdrücklich gesagt: ein und dasselbe Volk — die Assyrer — werde sie Alle bedrängen von den Orten, da man gehet gen Chamath bis zu dem Bache der Arabah. Es ist hier nicht allein mit Chamath (Hemath) die Nordgrenze des davidischen, von Jerobeam II. wieder hergestellten Gesammtreiches (1 Kön. 8, 65.; 1 Chron. 14, 5.; 2 Chron. 7, 8., vergl. 2 Kön. 14, 25.), sondern auch durch den Bach der Arabah die entsprechende Südgrenze desselben bezeichnet. Zwar hat man gewöhnlich den letzteren Bach in dem Wadi el Ahsa zu finden geglaubt, weil er in seinem unteren Laufe das nördliche Ende des Ghor el Arabah eine Strecke durchfließt, ehe er das todte Meer erreicht; ich glaube aber, daß der sogen. Bach Mosis gemeint ist, welcher im Wadi Musa durch Sela oder Petra strömt (Plin. N. H. VI, 22.; Burkhardt, Reisen, S. 702 ff.), von welchem Fulcherus Carnotensis in den Gestis Dei per Francos, ed. Hanoviae p. 405., sagt, daß er Mühlen treibe. Er ist recht eigentlich der Bach der Arabah, weil er in einem Nebenthale derselben entspringt, dieselbe eine Strecke nach Norden hinab durchströmt und dann im Sande versiegt, und da er durch Sela Jaktheel fließt, welches Amazjah sammt dem dazu gehörigen edomitischen Gebiete mit dem Reiche Juda vereinigte, recht eigentlich die südlichste Grenze des Gesammtreiches unter Jerobeam II. ostwärts bezeichnet, wie sie durch Ber Scheba westwärts bezeichnet wurde.

Von nur einem Könige ist Cap. 7, 1. so die Rede, daß man sieht, es gab in Israel und Juda sonst keinen, und aus V. 8. 9. wird ersehen, daß derselbe wirklich über das ganze Haus Israel's und Isaak's herrschte und dann ausdrücklich Jerobeam genannt wird. Dasselbe geht klar aus Cap. 7, 10—17. hervor. In 10, 8. 9. wird dem sündigen Königthume,

d. h. Jerobeam's, die Vertilgung angedroht, aber nicht dem ganzen unter ihm politisch vereinigten Hause Jakob's, und wie das gemeint ist, geht aus V. 11. hervor, wo gesagt wird, das verfallene Gezelt David's, d. h. das Königreich seines Hauses, solle wieder aufgerichtet werden, welches also damals, als Amos seine Weissagung schloß, noch nicht geschehen war, sondern noch geschehen sollte, woraus folgen möchte, was ich oben schon andeutete, daß Amos' Weissagungen vor dem 27sten Jahre Jerobeam's II. aufhörten; denn erst in diesem Jahre, 786 v. Chr., erhob sich das Volk Juda und setzte den Ussijah, Amazjah's Sohn, auf den Thron David's und gewann so seine Unabhängigkeit wieder.

Ich hoffe, hiermit genügend erwiesen zu haben, daß das Reich Juda mit dem Reiche Israel unter den Königen des letzteren Jehoasch und Jerobeam II., etwa 31 Jahre hindurch, vereinigt war und daß diese Jahre von den judaischen Chronisten, weil sie nicht die genannten Könige, sondern Amazjah und Ussijah als die rechtmäßigen und wahren Regenten Juda's ansahen, diesen letzteren zugerechnet wurden, woraus denn schon, wie aus anderen Angaben dieser Chronisten selbst, ganz natürlich folgt, daß Amazjah nicht 29, sondern nur 10 Jahre, Ussijah nicht 52, sondern wirklich nur 41 Jahre, dagegen Jehoasch nicht 16, sondern wirklich 19, und Jerobeam nicht 41, sondern wirklich 52 Jahre regierte. So werde ich auf den gewonnenen Grundlagen die Jahrreihen der Könige beider Reiche in der zweiten Periode zusammenstellen und nachweisen, daß sie so in eine vollkommene Uebereinstimmung kommen.

Reich Juda.	Jahre.	Mon.	Reich Israel.	Jahre.	Mon.
1. Athaljah regiert bis ins 7te Jahr des Jehu volle	6	—	1. Jehu regiert, wie oben gezeigt worden ist, bis ins 23ste Jahr des Joasch über 28 Jahre, sicher also	28	5
2. Joasch vom Anfange des 7ten Jahres Jehu's			2. Jehoachas regiert vom 23sten bis 37sten		
Transp.	6	—	Transp.	28	5

Reich Juda.	Jahre.	Mon.
Transp.	6	—
bis ins 4te, nicht 2te, des Jehoasch . . .	40	—
wie oben nachgewiesen worden.		
3. Amazjah nicht vom 2ten, sondern 4ten J. des Jehoasch bis zum 15ten J. desselben, nicht 29, sondern . . .	10	—
obwohl er bis ins 15te J. des Jerobeam II. lebte, also von seinem Regierungsantritt an fast 29 Jahre, welche die judaischen Chronisten ihm als Regierungsjahre anrechnen.		
4. Jehoasch von Israel regiert, seit er Amazjah bei Beth Schemesch besiegte und gefangen nahm, auch über Juda	4	—
5. Jerobeam II. von Israel beherrscht auch Juda bis ins 27ste Jahr	27	—
6. Ussijah oder Asarjah, Amazjah's		
Transp.	87	—

Reich Israel.	Jahre.	Mon.
Transp.	28	5
Jahre des Joasch nicht 17, sondern, wie der Augenschein lehrt, nur .	14	—
3. Jehoasch regiert vom 37sten Jahre des Joasch bis ins angeblich 15te J. des Amazjah nicht 16, sondern wirklich	19	—
wie oben gezeigt worden ist, und auch vier Jahre über Juda.		
4. Jerobeam II. regiert vom angebl. 15ten Regierungsjahre Amazjah's bis zum angeblich 38sten, eigentlich 26sten, Ussijah's, wie oben erwiesen ist, nicht 41, sondern . . .	52	—
davon 27 auch über Juda.		
5. Sacharjah wird nach 2 Kön. 15, 8. im 38sten, richtig im 26sten Jahre Ussijah's König, aber nach	—	6
erschlagen von		
6. Schallum, nach 2 Kön. 15, 13. im 39sten		
Transp.	113	11

Reich Juda.

Jahre. Mon.

Transp. 87 —

Sohn, wird in einem Aufstande der Judäer gegen Jerobeam II. im 27sten Jahre desselben auf den Thron Juda's gesetzt und regiert bis ins 2te Jahr Pekach's nicht 52, sondern, wie oben gezeigt wurde, nur . . . 41 —

7. Jotham, des Ussijah Sohn, regiert vom 2ten bis zum 17ten J. Pekach's . . . 16 — (2 Kön. 15, 32. 33.; 2 Chron. 27, 1. 8.).

8. Achas, des Jotham Sohn, regiert vom 17ten Jahre Pekach's bis zum 3ten des Hoschea (2 Kön. 16, 1. 2.; 2 Chr. 28, 1.) . . . . . 16 —

9. Hiskijah, des Achas Sohn, regiert vom 3ten bis zum 9ten und letzten J. des Hoschea . . 6 — in dieser zweiten Periode, überhaupt aber 29 Jahre, von denen also 23 in die dritte Periode fallen. Da nach 2 Kön. 18, 9. das 4te J. Hiskijah's

Transp. 165 —

Reich Israel.

Jahre. Mon.

Transp. 113 11

Jahre Ussijah's, welches aber richtig das 27ste ist; er wird erschlagen, nachdem er regierte . — 1 von

7. Menachem, der dann vom 39sten, eigentlich 27sten, bis (nach 2 Kön. 15, 14—17.) ins 50ste, eigentlich 38ste Jahr desselben regierte, und zwar . . . . . 10 —

8. Pekachjah, nach 2 Kön. 15, 23. 24. vom 50sten, richtig 38sten, bis zum 52sten, richtig 41sten Jahre Ussijah's, wird erschlagen nach 2 — von

9. Pekach, nach 2 Kön. 15, 25—27. vom 52sten, richtig 41sten Jahre Ussijah's bis (nach 2 Kön. 17, 1.) ins 12te, richtig ins 14te Jahr des Achas, regierte nicht 20 Jahre, sondern . 30 —

10. Hoschea erschlägt Pekach nach 2 Kön.

Transp. 156 —

Reich Juda.	Jahre.	Mon.	Reich Israel.	Jahre.	Mon.
Transp.	165	—	Transp.	156	—
dem 7ten Hoschea's, desgleichen sein 6tes nach V. 10. a. a. O. dem 9ten u. letzten Hoschea's gleich sind, so stimmt das Ende der Jahresreihen der Könige beider Reiche ebenso genau zusammen, als der Anfang derselben, es muß also das Dazwischenliegende nothwendig auch stimmen, und dieß ist nach meiner, wie ich hoffen darf, wohlbegründeten Darstellung ganz der Fall;			17, 1. im 12ten, richtig aber im 14ten Jahre des Achas. Er wurde dem Könige Schalmanassar von Assyrien tributär; da er sich mit So, Serech oder Schebek II., dem zweiten König der 25sten manetho'schen Dynastie Aegyptens, verband und den Tribut verweigert, greift ihn der Assyrer im 7ten Jahre an, belagert ihn in Samaria bis ins 3te Jahr, und als in diesem die Stadt erobert wurde, wird er gefangen genommen, nachdem er bis ins neunte Jahr regiert hatte, und das Volk wird großentheils nach Chalach, zum Chabor, dem Flusse Gosan und zu den Städten der Meder weggeführt; das assyrische Exil begann (2 Kön. 17, 3—6. 18, 9—11.)	9	—
denn für die Könige Juda's ergibt sich die Jahrreihe von . . .	165	—	und für die Könige Israel's ergibt sich dieselbe Jahrreihe .	165	—

Ich habe sonach in beiden Perioden von der Theilung des

schalomonischen Reiches bis zum Untergange des israelitischen 95 + 165 = 260 Jahre ermittelt.

Nachdem ich zu einem solchen, wie ich glaube, sicheren Resultate gelangt bin, muß ich auch die Einordnung der gesicherten Jahrreihen in das chronologische System versuchen und werde dieß dadurch thun, daß ich feststelle, in welches Jahr vor der christlichen Aera die Vernichtung des Reiches der zehn Stämme durch Schalmanassar gesetzt werden muß, und dazu werde ich gelangen, wenn ich ermittele, in welchem Jahre Sancherib, Schalmanassar's Nachfolger in Assyrien, die Regierung antrat.

Durch die Entzifferung der Keilinschriften assyrischer, aus Niniveh's Trümmerhügel gegrabener oder sonst aufgefundener Denkmäler von Rawlinson, Hincks u. A. m., welche von J. Brandis einer eingehenden, heilsamen Kritik unterworfen wurden [a]), ist es über allen Zweifel erhaben, daß der König Assyriens, welchen die biblischen Annalen Schalmanassar oder Schalman nennen, eigentlich Sargana hieß, folglich mit dem Sargon (Jes. 20, 1.) identisch, der Vater und unmittelbare Vorgänger des Sancherib war, daß dieser letztere seine Regierungsthätigkeit mit einem Feldzuge gegen Schinear oder Babylonien begann, den Usurpator Merodach-paldana daselbst überwand und einen König Namens Belib einsetzte [b]), daß er in seinem vierten Regierungsjahre gegen den mit einem Merodach-paldana in Empörung befindlichen Belib wieder nach Schinear zog und abermals als Sieger erscheint

a) Joh. Brandis, über den historischen Gewinn aus der Entzifferung der assyrischen Inschriften rc. Berlin 1856. 8. Nach dieser Schrift, S. 42 u. a. O., war Sargana oder Sargon der Erbauer des Palastes zu Niniveh, der jetzt Korsabat genannt wird, und der Vater des Erbauers eines anderen Palastes, dessen Trümmerhügel jetzt Kojundschik heißen, d. h. des Sancherib, was darin eine Bestätigung findet, daß Jakut, ein im sechsten Jahrhundert nach Christus lebender arabischer Geograph, an dem Orte, wo Korsabat liegt, noch eine Ruinenstadt Sargon kannte.

b) Die Inschrift auf einem im britischen Museum befindlichen Cylinder läßt darüber keinen Zweifel; s. Brandis, S. 43 f.

(Brandis, S. 44. 47.). Es folgt hieraus zunächst, daß Sancherib in seinem ersten Regierungsjahre den Belib in Babylon einsetzte und daß wir, wenn wir das erste Jahr des letzteren sicher ermitteln können, auch das erste des ersteren gefunden haben und dann von diesem festen chronologischen Puncte weiter gehen können.

In Eusebii Chronicon Graeco-Armeno-Latinum, ed. Aucher. Venet. 1818. P. I. p. 39 sq. findet sich folgende Stelle aus Berosus, dem alten Geschichtschreiber der Babylonier: „Postquam regnasset frater Senecharibi a) et deinde postquam Acises in Babylonios dominatus esset et necdum triginta quidem diebus regnum tenuisset, a Merodach Baladano occisus est, et Merodach Baldanus per vim regnum tenuit sex mensibus, eum vero interficiens regnabat quidam, cui nomen Elibus. Verum tertio regni eius anno, Senecheribus rex Assyriorum exercitum conflabat adversus Babylonios, proelioque cum iis commisso vicit et captum (Elibum) una cum amicis in terram Assyriorum perduci iussit. In Babylonios ergo dominatus regem eis filium suum Asordanium constituit, ipse vero recedens terram Assyriorum petiit.

Vergleicht man diese Nachricht aus Berosus mit dem, was die Denkmäler ergeben, so wird sich das politische Verhältniß zwischen Assur und Babel in jenen Zeiten also aufklären lassen. Die Denkmäler besagen nicht allein, daß sich Sargon oder Schalmanassar immer König von Schinear nannte, sondern daß er mit einem Könige dieses Landes, „Merodachpaldana, der am Meere wohnte", kämpfte (Brandis, S. 53. Note 2.). Es ist nicht mehr zu bezweifeln, daß sich in dem südlichen Theile Schinears, welcher auf den Denkmälern

---

a) Nach dem Kanon des Ptolemäus bei Syncellus (Chronogr., ed. Dindorf. I. p. 390 seq.) muß es der mit fünfjähriger Regierung aufgeführte Ἀρκεανὸς seyn, welcher also ein Sohn Sargon's war, woraus dann wieder folgt, daß der letztere schon Oberherr von Babylon war, was auch von den Denkmälern bestätigt wird, indem er sich auf denselben immer „König von Assur und Schinear" nennt.

den besonderen Namen Kon-Dunijes trägt, die Könige der Chaldäer in Unabhängigkeit behaupteten, wozu ihnen die Natur des Landes sehr günstig war. Es breitet sich nämlich etwa von einer Linie, die über Semarat von West nach Ost gezogen wird, südlich an beiden Seiten des Euphrat, eine von Kanälen durchschnittene Sumpfgegend aus, welche westlich bis an die arabische Wüste, östlich bis über den Tigris hinaus und südlich zum persischen Golf theilweise hinabzieht, sehr fruchtbare, reich bewässerte, zum Ackerbau und zur Viehzucht geeignete Gebiete umschließend. In diesem Lande, in welchem eine Menge Ruinen einst großer, volkreicher Orte sich finden [a]), war, so weit die Geschichte hinaufreicht, das Land der Chaldäer und in den Ruinen von Mogeïyer, zwei Stunden südlich von Arkah am Euphrat, am alten Euphratausfluß Pallakopas [b]), jetzt Dscharri Zaade, sich ausbreitend, muß man das Orchoe des Ptolemäus, V, 20., und Strabo's, XVI. 1., und das Ur Chasdim, den Geburtsort Abraham's, anerkennen. Der Haupttheil dieser Ruinen ist ebenso gewaltig als der Birs Nimrud bei Babylon, ihm an Bauart auch gleich, wie denn der jetzige Name Mogeïyer nach Ainsworth (Research in Assyr. etc. p. 127.) und Della Valle (Viaggi. Venetia 1663. P. III. Lett. II. p. 569.) einen mit Bitumen aufgemauerten Ort bedeutet. In diesen reich bevölkerten Marschgegenden, durch weite Sumpfstrecken und Kanalgewinde gegen äußere Angriffe geschützt, behaupteten sich die eingeborenen Fürsten gegen die Obmacht der Assyrer; hier zeigte man zu Alexander's Zeit noch die Gräber die-

---

a) Ritter, Asien, Bd. 11., S. 988—991., nennt allein auf einer nicht sehr bedeutenden Strecke auf der Ostseite des Euphrat einige dreißig, darunter zuletzt auch Mogeïyer.

b) Eigentlich ist dieß Wort von den Griechen aus den Worten Falluja oder Fallujia, d. h. terra sementi idonea, Ackerland, und Kutta, welches noch jetzt im babylonischen Lande einen Durchstich, Kanal, bedeutet, corrumpirt und sollte eigentlich Pallukottas heißen, d. h. ein durch Canalisirung zum Anbau geeignetes Land. Schon Ritter, Asien, Bd. 11., S. 45., bemerkt richtig, daß man zu Alexander's Zeit das ganze westlich vom Euphrat sich ausbreitende Kanalsystem Pallakopas genannt habe.

ser alten chaldäischen Könige a). Nun ist es wohl als gewiß anzunehmen, daß der Merodach-paldana, mit welchem Sargon kämpfte, identisch ist mit dem Mardokempad oder, wie einige Codices richtiger haben, Mardokempal b), eigentlich vollständig Merodach-empal, und da dieser als am Meer — persischen Golf — wohnend bezeichnet wird, er eben ein einheimischer König der in den Sumpf- und Marschländern des unteren Frats wohnenden Chaldäer war, der, zwar von Sargon besiegt und aus dem nördlichen Schinear verdrängt, sich dennoch in seinem Ursprungslande unabhängig behauptete. Sargon hatte in dem eroberten Theile Schinears oder in Babel seinen Sohn Arkaian oder Arkean eingesetzt, als er aber starb und Sancherib ihm in Assyrien folgte, wurde dessen Bruder von dem Acises verdrängt, dieser nach einem Monat wieder von dem einheimischen, aus dem Sumpflande Kon-Dunijes hervorbrechenden Könige Merodach Baladan c) getödtet. Nachdem dieser sechs Monate die gewaltsam — per vim — an sich gerissene Gewalt behauptet hatte, zog Sancherib, der sich unterdessen zur Unterwerfung Schinears gerüstet hatte, heran, wie sich

---

a) Arrian. Exped. Alex. VII, 22.; Strabo, Geograph. XVI, 1. Ich werde später vielleicht noch näher den Beweis führen, daß hier am unteren Euphrat sowohl nach den Zeugnissen der Alten als der Denkmäler das Urland der Chasdim oder Chaldäer war.

b) Bunsen, Aegyptens Stelle ꝛc. Bd. 3. Urkundenbuch, S. 113.; denn der Name ist aus מְרֹדַךְ, Name eines Idols der Babylonier, Jerem. 50, 2., etwa dem Mars der Römer entsprechend, und עִם-בַּל, d. h. zusammen den Merodach im Herzen oder ein Mann nach dem Herzen Merodach's.

c) Er war ein Sohn des Merodach-empal und wahrscheinlich der Vater des Jes. 39, 1., 2 Kön. 20, 12. vorkommenden Merodach oder Brodach, welcher genannt wird ein Sohn Bal Adan des Sohnes Bal Adan, woraus klar ist, daß zwei seiner Vorfahren denselben Namen mit ihm führten. Da wir bei dem unter 11. des ptolemäischen Kanons aufgeführten babylonischen König Mesesimordak wieder den Namen Merodach finden, so möchte daraus zu schließen seyn, daß dieser Name der bei den einheimischen Königen vorherrschende gewesen.

von selber ergibt, im siebenten Monate des ersten Jahres seiner Regierung. Belib, wie Denkmäler und Kanon haben, oder Elib, wie Berosus hat, wahrscheinlich ein assyrischer Prinz, tödtete den Merodach Baladan und ward von Sancherib, der nun die Chaldäer um so leichter in ihre unzugänglichen Marschen zurücktrieb, zum Unterkönig in Babel bestellt. Nach dem Kanon des Ptolemäus (Syncelli Chronogr., ed. Dindorf. I. p. 390 seq.) war nun das erste Jahr des Belib das 45ste der Aera Nabonassar, welche mit 747 v. Chr. beginnt, also 702 v. Chr.; aber der Kanon ist nicht richtig, denn er setzt nach Arkaian statt der beiden Regierungen des Acises und Merodach Baladan, welche nur sieben Monate betragen, wie Berosus bezeugt, ein ἀβασίλευτον oder Interregnum a) von zwei Jahren, also 1 Jahr 5 Monate zu viel. Der nach Berosus zu verbessernde Kanon muß also lauten:

1. Nabonassar	regiert	14	Jahre	—	Monate,
2. Nabius oder Nadius .	„	2	„	—	„
3. Chinzirus und Porus .	„	5	„	—	„
4. Ilulaius	„	5	„	—	„
5. Mardokempal	„	12	„	—	„
6. Arkaianus	„	5	„	—	„
7. Acises	„	—	„	1	„
8. Merodach Baladan .	„	—	„	6	„
9. Belib					
		43	Jahre	7	Monate.

Daraus folgt klar, daß Belib's erstes Jahr nach dem 7ten Monat des 44sten Jahres der Aera Nabonassar = 703 v. Chr.

---

a) Beiläufig ist zu bemerken, daß die biblischen Historiker, welche sich der Interregnen bedienten, um sich aus den Schwierigkeiten, welche die Königslisten der Könige Juda's und Israel's machten, herauszuhelfen, durch den Kanon des Ptolemäus darauf geführt wurden, welcher, wie sich zeigen wird, auch in anderen Fällen nicht so zuverlässig ist, als ihn Viele nehmen. Brandis, S. 45 f. 73 f., nimmt 702 v. Chr. als das erste Jahr des Sancherib, aber nur in Folge einer nicht genauen Berücksichtigung der Quellen.

begann, und somit Sancherib sieben Monate früher im selbigen Jahre zur Regierung kam[a]). Ptolemäus selber bestätigt meine Berechnung, indem er eine totale Mondfinsterniß, welche im ersten Jahre Mardokempal's zu Babylon fiel, auf den 19. März 721. bestimmt[b]); denn da nach seinem in obiger Weise nach des Berosus Angaben berichtigten Kanon Belib nicht im 20., sondern im 18. J. nach dem 1. Mardokempal's zur Regierung kam, so geschah dieses 703 v. Chr. Ferner ergeben nun die Denkmäler unzweifelhaft, daß Sancherib in seinem dritten Jahre gegen Palästina und Aegypten zog, im ersteren Lande 49 Städte eroberte, von denen Askalon, Lakisch — Laki si — u. a. m. ausdrücklich genannt werden, den König Hiskijahu — Chazakijahu — in Jerusalem — Ursaliimma — belagerte, von ihm Tribut und große Beute aus seinem Lande davon führte[c]). Da dieses nun, nach Jes. 36, 1., 2 Kön. 18, 13., im 14. Jahre des Hiskijah geschah, so ist klar, daß dieses Jahr dem dritten des Sancherib gleich, und da des letzteren erstes gleich 703 v. Chr., so muß sein drittes und das 14. des Hiskijah gleich 701 v. Chr., des letzteren erstes muß demnach gleich seyn 714 v. Chr. und sein sechstes, in welchem Schalmanassar oder Sargon mit der Eroberung Samaria's dem Reiche Israel ein Ende machte, gleich seyn dem Jahre 709 v. Chr. Während Sancherib in Palästina war und dort durch des Herrn Hand, nach Jes. 37, 36. 37., 2 Kön. 19, 35. 36, den größten Theil seines Heeres

---

a) Als ich aus sorgfältiger Prüfung aller Quellen längst überzeugt war, daß 703 v. Chr. das erste Regierungsjahr Sancherib's seyn müsse, erfuhr ich, daß Hincks, in Layard, Niniveh and Babylon, p. 141., aus den Denkmälern dasselbe Jahr ermittelt habe.

b) Ptolemaei Almagest. V, 5. p. 244. ed. Halmae. Seyffarth, Berichtigungen, S. 88 ff., beschuldigt Ptolemäus, daß er diese Mondfinsterniß falsch angesetzt habe, und behauptet, sie müsse auf den 23. September 722 v. Chr., also sechs Monate früher, angesetzt werden; hätte er auch Recht, was ich sehr bezweifle, so konnte sie sehr wohl ins erste Jahr Mardokempal's fallen, und meine Berechnung bliebe im Wesentlichen unangefochten.

c) Layard, Niniveh and Babyl. p. 139.; Rawlinson, Outlines, XXXII. Brit. mus. In. 61, 11.; Brief Rawlinson's aus Bagdad im Athenäum vom 23. August 1851.

verlor, hatte sich Belib in Babel empört und sich mit Merodach Baladan, dem Könige des südlichen Theils von Schinear, verbunden, und dieser letztere sandte Boten an Hiskijah von Juda, um sich mit ihm zu befreunden und gegen Sancherib zu verbinden, Jes. 39, 1—8.; 2 Kön. 20, 12—19. Sancherib zog nach den Denkmälern (Brandis, S. 46 f.) in seinem vierten Jahre = 700 v. Chr. wieder gegen Schinear und besiegte den Merodach Baladan und den Belib, nach Berosus diesen in seinem dritten Jahre, welches genau zutrifft; denn dieser war etwa im achten Monate des ersten Jahres Sancherib's eingesetzt worden, sein drittes mußte also im achten Monate von dessen viertem Jahre erst zu Ende gehen. Wenn Berosus in der oben angeführten Stelle berichtet, Sancherib habe statt des Belib seinen Sohn Asordanius, d. i. Esar-Chaddon, Jes. 37, 38., 2 Kön. 19, 37., Esra 4, 2, in Babylon zum König bestellt, so stimmt das mit dem Kanon nicht; denn der läßt den Aparanadius mit sechs, den Regebelus mit einem, den Mesessimordakus mit vier, dann ein Interregnum von acht Jahren und nun erst den Asaradinus oder Asordanius mit dreizehn Jahren folgen, also erst neunzehn Jahre nach dem Belib. Hat Sancherib also nach diesem einen Sohn in Babel eingesetzt, so hat er Aparanadius oder Apranadisus geheißen, und hat er auch seinen Sohn Esar-Chaddon, wie es sicher geschehen, später eingesetzt, so geschah dieß sicher gleich nach dem Mesessimordakus, d. h. etwa am Ende seines 14. Jahres = 689 v. Chr., und es hat derselbe die acht Jahre des Interregnums, welches der Kanon gewiß mit Unrecht setzt, regiert, wie ihm denn Berosus nach Alexander Polyhistor auch so viele Jahre in Babylon zuschreibt. Dann muß aber Sancherib nicht 18, sondern bis ins 22. Jahr oder bis 681 v. Chr. regiert haben, wie ich ohnehin zu glauben veranlaßt bin[a]). Doch

---

a) Ich glaube nämlich, daß es bei Eusebius, Chronic. Gr. A. L. in Latt. p. 40., aus Berosus nach Alexander Polyhistor statt duodevigınti „duo et viginti" heißen muß, und wenn es dort heißt, von Sencheribus bis Nabucodrossorus wären 88 Jahre verflossen, so muß es 98 heißen, nämlich von 703 bis 605 v. Chr. Denn rechnet man also:

dieß nur beiläufig; dem vorliegenden Zwecke genügt es, das Jahr 709 v. Chr. als das, in welchem das Reich Israel unterging, festgestellt zu haben. Von diesem Jahre ausgehend, begann also die zweite Periode 709 + 165 = 874 v. Chr., die erste Periode 874 + 95 = 969, Schalomo's Tempelbau begann 36 Jahre früher, also 1005 v. Chr.; der Auszug aus Aegypten soll nach 1 Kön. 6, 1. 480 vor dem Anfang des Tempelbaues, also 1005 + 480 = 1485 v. Chr. geschehen seyn; wenn man aber zu den 480 Jahren die 111 Jahre der fremden Obmacht während der Periode der Richter hinzurechnet, 480 + 111 = 591, so gewinnt man für den Auszug das Jahr 1596 v. Chr. Doch ist hier nicht der Ort, in nähere Erörterungen über die vorschalomonische Zeit einzugehen, es geschieht vielleicht später[a]). Ich gehe zur dritten Periode über.

III. Da im Vorstehenden festgestellt worden ist, daß das Schlußjahr der zweiten Periode und also auch das Anfangsjahr der dritten das 709te v. Chr. ist, und diese letztere ebenso feststehend mit dem Untergange des Reiches Juda, im Jahre 586 v. Chr., schließt, so muß die Dauer derselben nothwendig 123 Jahre betragen, die Regierungsjahre der acht Könige Juda's betragen aber nach den Angaben der biblischen Chronisten 133; denn nach denselben regierten:

1. Hiskijah von seinen 29 Jahren in dieser Periode, vom 6. an noch . . . . . 23 Jahre,

Transport 23 Jahre.

Sancherib . . . . 22 Jahre nach meiner Emendation,
Asaradimus . . 13 Jahre nach dem Kanon,
Saosduchinus . . 21 Jahre nach Polyhistor,
Chiniladanus . . 21 Jahre nach Polyhistor,
Nabopolassar . . 21 Jahre nach Polyhistor und dem Kanon,
so kommen . . . . . . 98 Jahre heraus, was genau den gewonnenen, feststehenden Jahren entspricht.

a) Wenn Bunsen, Aegyptens Stelle rc. Bd. 5. S. 354., den Tempelbau 1014 und den Auszug 1320 v. Chr. setzt, die Zwischenzeit also auf 306 Jahre verkürzt, so geschieht solches mit nicht gehöriger Beachtung aller biblischen Angaben.

		Transport 23 Jahre.
2.	Manasche, sein Sohn, 2 Kön. 21, 1., 2 Chron. 33, 1.	55 „
3.	Amon, des Vorigen Sohn, 2 Kön. 21, 19., 2 Chron. 33, 21.	2 „
4.	Joschijah, des Vorigen Sohn, 2 Kön. 22, 1., 2 Chron. 34, 1.	31 „
5.	Jehoachas, des Vorigen Sohn, 2 Kön. 23, 31., 2 Chron. 36, 1. 2.	¼ „
6.	Jehojakim, des Vorigen Bruder, 2 Kön. 23, 34. 36.; 2 Chron. 36, 4. 5.	11 „
7.	Jehojachin a), des Vorigen Sohn, 2 Kön. 24, 8., 2 Chron. 36, 9.	¼ „
8.	Zidkijah, des Vorigen Oheim, 2 Kön. 24., 17. 18., 2 Chron. 36, 10. 11., Jerem. 52, 1.	11 „
		Zusammen 133½ Jahre.

Die zehn Jahre, welche hiernach zu viel herauskommen, müssen sicher bei Manasche in Wegfall kommen; denn einmal ist eine Regierung von 55 Jahren eine selten und in der biblischen Geschichte gar nicht vorkommende, und dann hat das, was von diesem Könige gemeldet wird, Manches, was sehr unklar erscheint, z. B. die Erzählung, 2 Chron. 33, 11—13., von seiner Gefangenschaft in Babel und seiner Wiedereinsetzung, wovon doch 2 Kön. 21, 1—18. nicht die geringste Andeutung vorhanden ist; dasselbe gilt von seiner Bekehrung, von welcher diese ältere Urkunde auch nichts weiß. Wenn ich dem Manasche statt 55 nur 45 Regierungsjahre zuschreiben kann, so thue ich darin viel weniger als andere Historiker, z. B. Niebuhr (kleine histor. und philol. Schriften, I. S. 209.) u. Movers (Phönicier, II. S. 163.), welche ihm zwanzig Jahre abbrechen. Beachtet man noch, wie abweichend und verwirrend auch in dieser Periode die Angaben der

---

a) Er wird Ezech. 1, 2. Jojachin, Jerem. 22, 24. 28. Chanjahu, 1 Chron. 3, 16. Jechanjah, Matth. 1, 11. 12. Jechonia genannt; nach letzterer Stelle soll er Joschiah's Sohn, nach 2 Chron. 36, 10. soll Zidkijah sein Bruder, nach 1 Chron. 3, 16. 17. sein Sohn und nach 2 Kön. 24, 17. sein Oheim seyn.

bisherigen Chronologen waren, weil sie Samaria's Fall oder den Anfang des assyrischen Exiles sehr abweichend bestimmten, denn Clinton, de Saulcy, Winer und Thenius setzten 721 oder 722, Ewald und Bunsen 719, Movers 699[a]) und J. v. Gumpach 696 v. Chr., also eine Differenz, welche sich in einem Zeitraume von 25 Jahren bewegt: so wird meine Feststellung dieses Ereignisses auf 709 v. Chr. sich schon dadurch empfehlen, daß sie gerade in die Mitte dieser Differenz tritt und sich als juste milieu geltend macht.

Es haben sich also ergeben für unsere erste Periode 95, für die zweite 165 und für die dritte 123 Jahre = 383 Jahre; gibt man, wie es meistens angenommen wird, dem Saul 21, David 40 und Schalomo 40 = 101 Jahre für das vereinigte Reich, so dauerte das Königthum in Israel 383 + 101 = 484 Jahre, oder von 1070 bis 586 v. Chr.

Nachdem ich meine eigentliche Aufgabe gelöst habe, sey es mir noch vergönnt, etwas über Anfang und Ende des babylonischen Exiles beizubringen, weil auch darüber sehr abweichende Angaben vorhanden sind; so schwanken die neueren Chronologen

---

a) Movers, Phönicier, II. S. 162—164., hat seine Berechnung in einer willkürlichen Deutung von Ezechiel 4, 4. 6. begründen wollen. Nimmt man aber für diese Stellen die Zahlen, welche der Text der LXX. allein richtig gibt, 190 Jahre als die Strafzeit für Israel und 40 Jahre als die Juda's, so findet sich, daß der Prophet den Anfang des Exils für die zehn Stämme mit der Wegführung durch Tiglath Pilesar (2 Kön. 15, 29.) im 22sten Jahre Pekach's = 725 v. Chr. setzt, und da sie mit 535 v. Chr., wie ich zeigen werde, als zu Ende gehend gedacht werden muß, so kommen die 190 Jahre Ezechiel's vollkommen zu Ehren, denn 535 von 725 bleibt 190, und es ergibt sich daraus, daß ich dadurch wieder gerechtfertigt werde, wenn ich dem Pekach aus anderen Gründen nicht 29, sondern 30 Regierungsjahre gebe. Die 40 Jahre für Juda sind eine runde, in die 190 Jahre fallende Summe, welche, von der vierten und letzten Wegführung Juda's unter Nebukadnezar, circa 580 v. Chr., bis 535 v. Chr. gerechnet, zwar 45 Jahre beträgt, aber dem Ausspruche des Propheten genau genug entsprechend ist und bleibt, zumal wir nicht wissen, ob nicht noch später, um das Jahr 575 v. Chr., eine Wegführung durch Nebukadnezar angeordnet worden seyn kann.

hinsichtlich des Anfanges desselben zwischen den Jahren 607 und 586 v. Chr. und hinsichtlich des Endes zwischen 538 und 534 v. Chr., um nicht noch weiter gehender Abweichungen zu gedenken. Nach dem Ausspruche des Propheten Jeremias, 25, 11. 12. sollte das Exil 70 Jahre dauern (vgl. Daniel 9, 2.); nun ist dasselbe nicht mit einem Male, sondern nach und nach in mehreren Wegführungen eingetreten, von denen uns vier, welche in einem Zeitraume von 24 Jahren erfolgten, ausdrücklich gemeldet werden.

1. Im dritten Jahre Jehojakim's, 605 v. Chr., als Nebukadnezar, nachdem er den Pharao Necho II. bei Karchemisch besiegt hatte, Palästina eroberte; denn nicht allein bezeugt 2 Chron. 36, 6. 7., daß derselbe den König Jehojakim sammt etlichen Tempelgefäßen nach Babel geführt habe, sondern Daniel 1, 1—4. meldet, daß zu der Zeit auch eine Anzahl junger Leute aus vornehmen Familien dorthin deportirt wurden [a]).

2. Im siebenten Jahre Nebukadnezar's, 597 v. Chr., wurden, nach Jerem. 24, 1. 29, 2. 52, 28., 2 Kön. 24, 14—16., mit dem Könige Jehojachin oder Jechanjah viele Juden, unter ihnen auch der Prophet Jecheskel, gewöhnlich Hesekiel oder Ezechiel, weggeführt.

3. Im 18. u. 19. Jahre Nebukadnezar's, als Jerusalem zerstört wurde, 586 v. Chr., geschah, nach Jerem. 52, 29., 2 Kön. 25, 11. 19, 2 Chron. 36, 30., eine Hauptwegführung.

4. Im 23. Jahre Nebukadnezar's, 581 v. Chr., wurden, nach Jerem. 52, 30., abermals Viele durch Nebusar Adan nach Babel entführt.

Der Anfang zum babylonischen Exile wurde also ohne Zweifel

---

a) Man hat diese Wegführung für unbedeutend gehalten, weil 2 Chron. 36, 6. 7. nur von Jehojakim und einigen Tempelgefäßen redet, aber dann müßte auch die zweite, unter Jehojachin, welche doch nach Jerem. 24, 1. 29, 2., 2 Kön. 24, 14—16., Hesek. 1, 1. 2. u. a. O. sehr bedeutend war, auch nur für unbedeutend gehalten werden, weil 2 Chron. 36, 10. auch nur von der Wegführung des Königs und einiger Tempelgefäße gemeldet wird. Sicher war diese erste Deportation viel umfassender noch, als Daniel sie schildert und zu schildern Veranlassung hatte.

im Jahre 605 v. Chr. gemacht und es muß auch von da an gerechnet werden; dieß wird um so zweifelloser, wenn man die Worte des Propheten Jeremias, 25, 1. 2. 9—12., näher betrachtet; denn er weissagte im vierten Jahre Jehojakim's und im ersten Nebukadnezar's, 604 v. Chr., als im Jahre vorher, also 605 v. Chr., das Exil schon begonnen hatte, daß die Völker in und um Palästina dem Könige zu Babel dienstbar seyn und bleiben sollten 70 Jahre (vgl. Jes. 23, 15—17.). Es redet also, streng genommen, der Prophet nicht von dem Exile des jüdischen Volkes und daß dieses 70 Jahre dauern sollte, sondern nur, daß die Obmacht der Könige zu Babel über die Völker in und um Palästina so lange fortdauern würde. Es kann sonach folgerichtig diese Weissagung nur dann auch auf das Exil und dessen Dauer angewendet werden, wenn man es zugleich mit jener Obmacht, d. h. mit dem Jahre 605 v. Chr., beginnen läßt, wie es denn mit demselben theilweise wirklich begonnen hat. Es kommt nun darauf an, das Ende desselben, welches selbstredend mit dem der babylonischen Obmacht zusammenfallen muß, zu bestimmen; daß die letztere mit der Eroberung Babylons durch den Perserkönig Kores oder Cyrus zu Ende ging, wird nirgends bezweifelt, aber das Jahr, in welchem diese Eroberung geschah, wird abweichend bestimmt; daher will ich versuchen, nachzuweisen, welches allein das richtige seyn kann.

Die meisten neueren Chronologen, z. B. de Saulcy, Ewald, Bunsen u. A. setzen die Eroberung Babylons durch Cyrus ins Jahr 538 v. Chr., und zwar darum, weil sie hierin dem Kanon des Ptolemäus folgen, welcher aber hierin das Richtige nicht gibt; denn in der Gestalt, wie man ihn bei Richter (Berosi Chaldaeor. hist. quae supersunt. Lips. 1825. p. 78.), Bunsen (Aegyptens Stelle ꝛc. III. Urkundenb. S. 113 f.) findet, setzt er das erste Jahr Cyrus' in Babylon 209 der Aera Nabonassar's = 538 v. Chr., aber es ergibt sich aus Berosus bei Josephus (contra Apion. 1, 20.) und bei Eusebius (Praep. evang. 9, 11., Chronic. Gr. A. L. P. I. p. 62.), daß er den Laborosoarchod mit neun Monaten weggelassen hat. Ferner ergibt sich, daß der Kanon, wie ihn Syncellus (Chronogr., ed. Dindorf. I. p. 391.) hat, dem

Evilmerodach nicht zwei, sondern richtig drei Jahre gibt, und daß dieß das Richtige ist, schließe ich daraus, daß Alexander Polyhistor bei Eusebius (Chronic. Gr. A. L. in Latt. p. 45.) dem Amilmarudochus zwölf Jahre beilegt a) und dazu im Berosus Veranlassung finden mußte. Es stand wahrscheinlich *ETH B K. IM*, d. h. ἔτη δύο καὶ δέκα μῆνας, da aber μετὰ unmittelbar folgte, so war μ, welches μῆνας andeutete, als überflüssig von eines ungeschickten Abschreibers Hand weggelassen worden und Polyhistor las zwölf Jahre statt zwei Jahre zehn Monate; denn das so etwas im Urtext gestanden haben muß, folgt schon daraus, daß Syncellus dem Illuarudanus oder Evilud Merodach im Kanon drei Jahre und a. a. O. S. 393. 422. sogar fünf Jahre gibt und dem Neriglissar, weil sein Nachfolger im Kanon ausgelassen ist, die neun Monate dieses zurechnet und, statt vier, fünf Jahre gibt. Kurz, der Kanon hat zwei Jahre zu wenig, somit ist das erste des Cyrus in Babylon nicht 209, sondern 211 der Aera Nabonassar's = 536 v. Chr. Daß dieß sich also verhalten muß, wird noch durch folgende Beweise sich erhärten.

1. Josephus (contra Apion. 1, 21.) berichtet, daß Nebukadnezar, während Ithobaal Tyrus beherrschte, diese Stadt belagerte b), und daß Cyrus im 14. Jahre Hierom's II.

---

a) Wenn man Jerem. 52, 31—34., 2 Kön. 25, 27—30. aufmerksam betrachtet, so will es ganz so erscheinen, als müsse Evilmerodach länger als zwei oder drei Jahre regiert haben; denn es heißt dort, daß er im ersten Jahre seiner Regierung, 560 v. Chr., den König Jehojachin, der, nach 2 Kön. 24, 8. zu schließen, damals 55 Jahre alt war, aus dem Gefängniß gezogen und ihm einen königlichen Unterhalt angewiesen, sein ganzes Leben hindurch. Dieser letztere Ausdruck kann sich kaum auf zwei oder drei Jahre nur beziehen, und es möchte daher Polyhistor vielleicht Recht haben, wenn er dem Evilmerodach zwölf Jahre gibt, so wie ich diesen für den Belsazar des Daniel, Cap. 5., halte und derselbe in der dort erwähnten Nacht von seinem Schwager und Nachfolger Neriglissar ermordet wurde. Dem Nabonid würden dann freilich statt 17 nur 7 Jahre gegeben werden können. Doch erlaubt der Raum nicht, hierüber sich weiter auszulassen.

b) Josephus a. a. O. sagt zwar, Nebukadnezar habe im siebenten Jahre Tyrus zu belagern angefangen, das war aber eine frühere, von der

von Tyrus zur Herrschaft in Babylon gelangte. Nun ersieht man aus dem Propheten Ezechiel, 29, 17. 18., daß Nebukadnezar um den Anfang April des 25. Jahres nach der zweiten im Jahre 597 erfolgten Wegführung = 571 v. Chr. eine sehr beschwerliche, mühevolle und doch im Ganzen nicht mit völligen Erfolgen gekrönte Belagerung der Stadt Tyrus aufgehoben habe; fing diese nun, wie Josephus berichtet, 13 Jahre früher an, so dauerte sie von 584 v. Chr. an. Rechnet man nach Josephus' Angaben (a. a. O.) die Regierungen der Könige von Tyrus bis zum 14. Hierom's II. zusammen:

	Jahre	Monate
Ithobaal	13 Jahre	— Monate.
Baal	10 „	— „
Eiknibal und Baslach	— „	2 „
Chelbes	— „	10 „
Abar	— „	3 „
Mytgon, Gerastrat und ὢν μεταξὺ Balator . . .	6 „	— „
Narbal, der Babylonier	4 „	— „
Hierom II., sein Bruder, bis zu seiner 20jährigen Regierung . . .	14 „	— „
so ergeben sich	48 Jahre	3 Monate.

Zieht man diese von 584 v. Chr., wo Nebukadnezar die 13jährige Belagerung von Tyrus begann, ab, so ergibt sich 536 v. Chr. als das erste Jahr des Cyrus in Babylon.

2. Diodor (Bibl. histor. fragm. 37.), Polybius, Eusebius (Praep. evang., ed. Heinchen. 10, 10. p. 90.) u. A. setzen einstimmig den Anfang der Herrschaft des Cyrus in Medien auf das erste Jahr der 55. Olympiade. Die erste Olympiade begann aber weder 777 v. Chr., wie Petavius will, noch 772 v. Chr. nach Usher's Annahme, noch, wie Gatterer und fast alle Neuere wollen, 776 v. Chr., sondern, wie Calvi-

13jährigen verschiedene Belagerung und sie geschah in Folge der Empörung unter Jehojakim von Juda, an welcher die Phönicier Theil nahmen und die den Nebukadnezar zu dem Feldzuge nöthigte, auf welchem er den Jehojachin 597 v. Chr. und viele Juden ins Exil führte und auch Tyrus durch eine Belagerung zur Unterwerfung zwang.

sius (Chronologia. Lips. 1605. 4.) schon dargethan und Seyffarth (Berichtigung der Geschichte und Chronologie. Leipzig 1855. 8.) zweifellos erhärtet hat, 774 v. Chr.; demnach ist das erste Regierungsjahr des Cyrus in Medien nicht, wie man gewöhnlich annimmt, 559, sondern 557 v. Chr. Er regierte nach Herodot 1, 214., 29 Jahre nach Syncellus (ed. Dindorf. p. 393. 423. 442) 31 Jahre; das Richtige aber ist, wie Ktesias (in Photii bibliotheca, ed. Bekkeri. Berol. 1824. p. 37. a.), Cicero (de divinatione 1, 23.) und Justinus (Hist. Phil. 1, 8.) bezeugen, daß er bis ins 30. Jahr regierte und 527 v. Chr. starb. Da er nun nach dem Kanon und allen sonstigen Angaben neun Jahre über Babylon Gewalt hatte, so muß er es 536 v. Chr. erobert haben.

3. Diodor (Bibl. hist. 1, 68.) berichtet, daß Kambyses, des Cyrus Sohn und Nachfolger, im dritten Jahre seiner Regierung, wie Syncellus nach Eusebius (ed. Dindorf. II, 238.) auch richtig angibt, Aegypten eroberte, als gerade Amasis oder Aahmes, der vorletzte König der 26. ägyptischen Dynastie, nach 44jähriger Regierung (Herod. 3, 10., Bunsen, Aegyptens Stelle u. s. w. III, 143. 145.) im dritten Jahre der 63. Olympiade, welches von Mitte 525 bis dahin 524 v. Chr. ging, gestorben war. Die Eroberung geschah also am Ende 525 oder im Anfange 524 v. Chr.[a]); im dritten Jahre vorher, 527 v. Chr., starb Cyrus, nachdem er neun Jahre zuvor oder 536 Babylon erobert hatte.

4. Im siebenten Jahre des Kambyses ereignete sich zu Babylon eine Mondfinsterniß (Ptolemaei Almagest. V, 14.), welche nach allen Astronomen auf den 23. Juni 521 v. Chr.

---

a) Daß die Eroberung Aegyptens 525 v. Chr. von Kambyses geschehen, bezeugen einstimmig Wilkinson, Rosellini, Winer, Lepsius (Briefe aus Aegypten, S. 276.). Bunsen läßt es 527 v. Chr. geschehen, weil er dem Kanon des Ptolemäus folgt, der doch, wie oben gezeigt worden, offenbar um zwei Jahre zurückbleibt. Seyffarth (Berichtigungen u. s. w. S. 102.) läßt Kambyses im fünften Jahre, 523 v. Chr., Aegypten erobern, weil er wahrscheinlich dem Syncellus (ed. Dindorf. I, 141.) folgt, der sich aber, wie oben angegeben, II, 238. in der synchronistischen Zusammenstellung schon selber verbessert hat.

bestimmt wird, woraus unwiderleglich folgt, daß der genannte Eroberer Aegyptens 527 v. Chr. zur Regierung kam, nachdem sein in diesem Jahre gestorbener Vater neun Jahre vorher oder 536 v. Chr. Babylon erobert hatte. Ich glaube, diesen Beweis nicht weiter ausdehnen zu dürfen.

Nun berichtet Herodot 1, 191., indem er die Eroberung Babylons durch Cyrus erzählt, wie die Perser, nachdem sie den Euphrat durch Kanäle auf einen sehr niedrigen Wasserstand gebracht, im Bette desselben unvermuthet in die Stadt eingedrungen wären, so daß die in der Mitte dieser großen Metropole Wohnenden noch gar nichts davon wußten, als die Feinde schon eingedrungen waren, und setzt dann hinzu: „*ἀλλὰ — τυχεῖν γάρ σφι ἐοῦσαν ὁρτὴν — χορεύειν τε τοῦτον τὸν χρόνον καὶ ἐν εὐπαθείῃσι εἶναι, ἐς ὃ δὴ καὶ τὸ κάρτα ἐπύθοντο.*" J. v. Gumpach (Zeitrechnung der Babyl. u. s. w. Heidelberg 1852. S. 37.) hält mit Recht dafür, das Fest, welches die Babylonier damals begingen, sey das Fest Sakea [a]) oder das Diener-Herrenfest gewesen, welches nach Berosus bei Athenäus (Deipnosophistae, lib. 14. ed. Casauboni, 1657—1664. fol. l. p. 639.) vom 16. des Monats Lous fünf Tage hindurch mit großen Lustbarkeiten gefeiert wurde. Da der 1. Lous 536 v. Chr. auf den 29. Juni fiel, so war der 16. dem 14. Juli gleich und es dauerte die Sakea bis zum 19. Juli. Eroberte Cyrus Babylon an diesem Feste, so begann sein erstes Jahr daselbst mit Mitte Juli 536 und ging bis dahin 535 v. Chr. In diesem seinem ersten Jahre gab Cyrus, nach 2 Chron. 36, 22. 23., Esra 1, 1—4., den Juden die Freiheit, in ihr Land zurückzukehren; daß dieß nicht im Anfange desselben, sondern erst, nachdem er seine Macht befestigt hatte, sonach in der zweiten Hälfte desselben, welche in 535 v. Chr. fällt, geschehen seyn wird, liegt schon in der Natur des Verhältnisses, möchte aber aus Daniel 9, 1 ff.,

---

a) Nach Tychsen (Animadverss. ad Ctesiae Cnidii, quae supersunt ed. Lion. Gotting. 1825. p. 281.) ist das Wort *Σακέα* abzuleiten von dem chaldäischen שְׁקָה, hebr. שָׁקָה, trinken, so daß שְׁקָיָא vielleicht Trinkgelag, Festtag bedeutet.

Esra 6, 1 ff. auch zu folgern seyn. Das babylonische Exil fing also 605 v. Chr. an und endete 535 v. Chr., dauerte also 70 Jahre, wie der Prophet des Herrn, Jeremias, gesagt hat.

2.

Ueber Ehescheidung und über den Eid auf christlichem Standpunct.

Von

M. Christoph Gottlieb Werner,

Decan und Stadtpfarrer in Waiblingen.

A. Ueber Ehescheidung auf christlichem Standpunct nach Matth. 5, 27—32., vgl. 19, 3—12.

Wenn von Ehescheidung auf christlichem Standpunct die Rede ist, so dürfen wir besonders in der gegenwärtigen Zeit die Frage nicht umgehen, ob die römisch-katholische Kirche ein Recht habe, alle Ehescheidungen bei ihrem weiteren Begriff von Sacrament zu verhindern, ferner, ob sie das Recht habe, unserer Kirche den Vorwurf zu machen, daß in ihr die Ehescheidungen allzu sehr erleichtert und begünstigt werden. Die erste Frage muß mit Nein, die zweite könnte leicht mit Ja beantwortet werden müssen.

Auch abgesehen davon, daß bei den verschiedenen Meinungen der Lehrer der Kirche die kirchliche Macht erst im neunten Jahrhundert die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe in ihrer ganzen Strenge aufgestellt hat, auch daß sie den Großen dieser Erde gestattet, ihre Ehe zu scheiden, welche, wenn die Ehe zu den heiligen Dingen gehört, so wenig auflösbar seyn darf, als die des geringsten Taglöhners, und es gar nicht bloß in dem Fall gestattet, welchen Christus als legitimen Grund der Ehescheidung angibt: so muß die erste Frage darum mit Nein beantwortet werden, weil es Christus selbst in einem gewissen Falle gestattet, also das Recht der christlichen Kirche zu einer Ehescheidung ebensowohl in

den eigenen Worten des Stifters der christlichen Kirche als in den Gesetzen der Humanität und Sittlichkeit begründet ist.

Denn die Erfindung der Trennung von Tisch und Bett, dieses factische Aufhören der Lebensgemeinschaft in der immerhin unsichern Hoffnung der Wiederaussöhnung, die zu den Zeiten Christi ganz unbekannt war und in der heil. Schrift nicht den geringsten Grund hat, ist ein sehr ungenügendes und unbefriedigendes Auskunftsmittel, das selten zu dem gehofften Ziele führt. Doch ist sie immerhin besser als ein Zwang, da die erzwungene Fortdauer uneiniger und unglücklicher Ehen schreckliche Folgen haben kann. Auch ist die Möglichkeit wenigstens gegeben, daß in manchen Fällen, weil doch auf diese Art die Ehe in leidenschaftlicher Hitze nicht sogleich zerrissen und der Aussöhnung ein weiterer Zeitraum gegeben wird, eine Wiedervereinigung herbeigeführt werde, indem der besser gesinnte Theil jederzeit auf Fortsetzung der Ehe, wenigstens versuchsweise, dringen kann.

Was die zweite Frage betrifft, so kann unsere Kirche nur dann mit Recht angeklagt werden, wenn nachgewiesen werden kann, daß sie von den Vorschriften Christi und den auf sie sich gründenden Gesetzen darin abweicht, daß sie Ehescheidungen begünstigt oder doch nicht so weit erschwert, daß der besseren Ueberlegung und Aussöhnung der entzweiten Ehegatten Raum gelassen wird, und in solchen Fällen gestattet, wo die Fortsetzung der Ehe immer noch als möglich gedacht werden darf.

Gar Vieles hängt hier schon von den Eheverlöbnissen ab, denen mehr Feierlichkeit und Heiligkeit gegeben werden sollte, in leichtsinnigen Eheverlöbnissen liegt häufig schon der erste Grund zu unheilbarer Zwietracht in der Ehe. Der entschiedene ernste Wille — da die Ehe ein Act der Freiheit seyn soll —, eine freie und freudige Einwilligung, welcher nach genauer Prüfung und Bekanntschaft eine auf gegenseitiges Vertrauen und Liebe gegründete Werthschätzung vorangehen muß, ist erforderlich, wenn ein Verlöbniß durch das ohne Rückhalt vor Gottes Angesicht ausgesprochene Ja bekräftigt werden soll. Aber leider ist es so oft nur der Reiz, der zu frühe gekostete Reiz der Sinne, der den Bund der Ehe schließt, oder die Leichtfertigkeit, so daß die eigene Neigung fehlt, und sogar Zwang oder Betrug und niedere

Zwecke die Würde der Ehe und Gottes heilige Ordnung nicht erkennen lassen. Oft ist es auch der Stolz und Geiz der Eltern, wodurch eine bessere Wahlverwandtschaft ohne Rücksicht auf die erforderlichen Eigenschaften, um eine vollkommene Lebensgemeinschaft zu begründen, verhindert wird, daher eine solche Ehe nie zum Gefühl und Bedürfniß eines ewigen Angehörens, dessen irdisches Band der Tod nur scheiden soll, sich erheben kann. Dieß ist um so gefährlicher, weil in unserer Kirche die Gewißheit, daß eine Ehe auch wieder aufgelöst werden könne, im Hintergrund steht. Da hat die katholische Kirche viel vor uns voraus mit ihrem ernsten Gesetz von der Unauflösbarkeit [a]) der Ehe. Denn was kann den Leichtsinn vor und in der Ehe mehr begünstigen, als der Gedanke, daß sie leicht auflösbar sey? Man wird sich keine Gewalt anthun, die anfänglich vielleicht ganz unbedeutenden Verstimmungen und Zwistigkeiten auszugleichen, oder die Abneigung, welche zuerst noch bekämpft werden könnte, aber gerade im Eheproceß immer heftiger hervortritt, zu überwinden, weil kein ernstes, die bloße Willkür beschränkendes Gesetz vor Augen steht,

---

a) Wenn die römisch-katholische Kirche mit der Lehre von den Sacramenten der Ehe aufhelfen will, so muß ihr der Widerspruch, in dem sie sich mit dem Begriff von Sacrament befindet, und die falsche Erklärung von μυστήριον nachgewiesen werden. Denn wenn zu dem Begriff des Sacraments gehört, fuisse omnia a Iesu Christo instituta, so war doch schon Alles, was die Ehe Heiliges hat, im alten Bunde eingesetzt (Conc. Trid. sess. XXIV. in.) Den Widerspruch zwischen sess. VII. can. 4: licet singulis omnia necessaria non sint, und can. 7: non omnibus, sed aliquando et aliquibus, wollen wir in Beziehung auf das mit so großem Widerspruch durchgesetzte Cölibatsgesetz nicht weiter berühren. Daß μυστήριον Ephes. 5, 32. nicht Sacrament heiße, bedarf keines Beweises mehr. Der tiefe Sinn, das große Geheimniß, ist nicht die Ehe, sondern die durch das eheliche Leben und die Heiligkeit der selbstverleugnenden Liebe in der Ehe abgebildete thatsächliche Verbindung Christi mit seiner Gemeinde und mit jeder einzelnen Seele insbesondere. Nicht für die Unauflöslichkeit, die auch im Verhältniß zu Christo nicht immer stattfindet, sondern für die in der echten innigen Liebe (V. 25.) ruhende Heiligkeit und Reinigkeit (V. 26.) der Ehe zeugt die Stelle, gerade wie schon im A. T. die Ehe treffend als Bild der Vereinigung Jehovah's mit seinem Volk (Hos. 2, 16. 19.; Jes. 54, 5. 62, 5.) und im N. T. 2 Kor. 11, 2. mit Christus dargestellt wird.

vielmehr das Gesetz die sichere Aussicht gewährt, daß die Ehe aufgelöst werden könne.

Wenn wir die Belehrungen Christi zusammenfassen, so geht aus seinen Worten auf das bestimmteste hervor, was in der Lehre von der Ehescheidung als christlich, als dem Geiste Jesu und der Lehre des Christenthums gemäß, zugegeben werden darf. Denn es zeigt sich leicht:

1) daß er die Scheidung im Falle der *πορνεία* oder *μοιχεία* gestattet, aber

2) in anderen Fällen, namentlich wo bloß *σκληροκαρδία* zu Grunde liegt, sich eher dagegen ausspricht.

I.

Die christliche Idee der Ehe wird Matth. 19, 3 ff., vgl. 5, 27—32., vollständig entwickelt. Aus Veranlassung einer unlautern, verfänglichen Frage der Pharisäer, die den Herrn gern in einen Widerspruch mit Moses verwickelt hätten, zeigt er, daß die Ehe, als göttliche Ordnung gedacht (V. 4—6.), allerdings keine Ehescheidung zulasse, sondern, als im Geschlechtsverhältniß begründet (*ἄρσεν καὶ θῆλυ εἰς μίαν σάρκα*, Blutsverwandtschaft), unauflöslich seyn soll, daß Mann und Weib, einmal innig zur Ehe verbunden, als untrennbare Einheit, als untrennbares Lebensganze zu denken seyen. „Nur mit dem Mann vereinigt, hat die Frau noch Leben und Thätigkeit; ihr Leben ist ein Theil seines Lebens geworden — dieß wird trefflich dadurch bezeichnet, daß sie den Namen des Mannes annimmt" (Fichte's Naturrecht — sämmtliche Werke, 3. Band, S. 313.). Die Stärke dieses Bandes ist mächtiger als jedes irdische Band; die eheliche Liebe soll stärker seyn als die natürliche zu den Eltern und Geschwistern, daher selbst das innige Verhältniß zu den Eltern (V. 5.) nachstehen muß und durch dasselbe aufgelöst wird.

Nur Schade, daß die Ehe von denen, welche sie schließen, nicht immer in ihrer tiefen und heiligen Bedeutung aufgefaßt wird. Da der Mensch ein sinnlich- (leiblich-) geistiges Wesen ist, so soll die Verbindung, von welcher auch die rechtmäßige Fort-

pflanzung und Erhaltung des Menschengeschlechts abhängt, und welche durch den göttlich gestifteten Geschlechtsunterschied eingeleitet wird, die Ehe, ein leiblich-geistiger Bund seyn. Wenn man aber die Ehe als einen leiblich-geistigen Bund betrachtet, so darf allerdings, ohne der Würde der Ehe etwas zu vergeben, wegen der Folge, die V. 9. daraus abgeleitet wird, der leibliche oder natürliche Gesichtspunct hier zuerst hervorgehoben werden, weil nur die absolute Störung dieses fleischlichen Bandes, worin die volle Bedeutung und Forderung des geschlechtlichen Verhältnisses ausgesprochen ist, wenn οἱ δύο aufgehört haben, μία σάρξ, also gewiß auch ein Geist zu seyn, nach dem Sinne Jesu eine Ehescheidung rechtfertigt. Denn weil durch den Ehebruch die völlige Gemeinschaft des Mannes und des Weibes nach Leib und Seele aufgehoben wird, so ist derselbe nicht sowohl ein Grund der Ehescheidung, als die Scheidung selbst. Christus wurde gefragt, ob es erlaubt sey, daß ein Mensch um jeder Ursache willen seine Frau entlasse. Wenn er in seiner Antwort auf die göttliche Stiftung der Ehe, wie schon 1. Mos. 2, 18—24. der schönste und höchste Gedanke über die Würde des Ehestandes ausgesprochen ist, zurückgeht (Matth. 19, 4—6.), so liegt schon darin eine Verneinung der ihm vorgelegten Frage und vorläufig eine Beschränkung auf den Fall, wo durch πορνεία der Bestand und das Heiligthum der Ehe vernichtet wird. Gerade wegen dieser von Jesu selbst hervorgehobenen Ausnahme der πορνεία oder μοιχεία, worunter also nicht bloß Ehebruch, sondern jede unerlaubte Befriedigung des Geschlechtstriebs verstanden wird — daher sagt Paulus 1 Kor. 7, 2. διὰ τὰς πορνείας, um alle gesetzwidrigen Ausbrüche, wie sie besonders in Korinth häufig seyn mochten, zusammenzufassen — und wegen der darauf begründeten Rechtmäßigkeit der Ehescheidung muß der leibliche Gesichtspunct zunächst hervorgehoben werden, da die geistige Einheit und Gemeinschaft auch in anderen Verhältnissen, unter Freunden, gedacht werden kann. Aber er ist nicht der einzige, denn das Weib soll nicht bloß Kindergebärerin seyn. Wenn man die schöne Deduction, welche Christus von der Ehe gibt, im Auge behält, so lernt man leicht einsehen, daß nicht die **copula carnalis** allein die Ehe vollendet, sondern der vorausgegangene, auf einem freien, bewußten, im Auf-

sehen auf Gott gefaßten Entschluß beruhende Consens, um eine leiblich-geistige Lebenseinheit darzustellen.

Dieß liegt deutlich in den dem Herrn eigenen Worten Matth. 19, 6: „Was nun Gott zusammengefüget hat, das soll ein Mensch nicht trennen." Aber gerade, weil auf des Menschen Seite Vieles von seiner Gesinnung und von seinem Entschlusse abhängt, so dürfen diese Worte nicht unbedingt genommen, dürfen nicht von den einzelnen Ehen, sondern müssen von der Ehe an sich verstanden werden, da ohnehin nur an mittelbares Zusammenfügen Gottes gedacht werden kann, wo der Mensch in dieser Lebensfügung den Willen Gottes theilweise erkannt, aber doch in der Wahl der Lebensgefährtin sich getäuscht haben kann, und die Ausnahme, welche Jesus selbst V. 9. und 5, 23. macht, diesen Worten widersprechen würde. Sie können daher auch nur von solchen Ehen verstanden, nur auf solche Ehen bezogen werden, welche nach dem Willen oder nach dem Herzen Gottes zusammengefügt, welche im Aufsehen auf Gott oder im Himmel geschlossen sind, von Ehen, bei welchen alle Bedingungen einer vollgültigen Ehe eintreffen, also das Eheband nicht vor der Ehe durch *πορνεία* befleckt war, oder in der Ehe durch Unlust oder sogar Unmöglichkeit der Vereinigung *εἰς μίαν σάρκα* oder durch den gröbsten Mißbrauch durch *μοιχεία* ungültig wird und zu einer bloßen Scheinverbindung herabsinkt; endlich wo auch bei entstehender Störung das Bestreben, das Band nicht lockerer werden zu lassen, sondern eine innige Verbindung wieder herzustellen, hervortritt. Nur diejenigen Ehen sind also glücklich zu nennen, denen die Worte: was Gott zusammengefügt hat rc., als Siegel der Bestätigung [a]) aufgedrückt sind. Aber es gibt leider! so viele Fälle, wo nicht Gott, sondern der Leichtsinn, die Leichtfertigkeit, die Sünde Menschen zusammengefügt hat, und wo die Gewißheit der Auflösung einer solchen

---

a) Das *οὖν* enthält doch eine Restriction, daß die relative Beziehung nicht in allen Fällen gilt, sondern nur, wo die Umstände sich so fügen, daß die Wohlgefälligkeit der Ehe vor Gott eintritt, daher auch das *μὴ* in seiner subjectiven Bedeutung, wo nicht allgemein verneint, sondern nur ein Fall gesetzt wird. Bengel im Gnomon: haec sententia multas admittit parodias: quod Deus seiunxit, prohibuit, homo ne coniungat, iubeat.

Ehe, die weder auf christlichen, noch auf sittlichen Grundlagen ruht, vorauszusehen ist. Wie oft muß der Geistliche diese Worte sprechen und ein Ehepaar zusammenfügen, von dem er gewiß weiß, daß es Gott nicht zusammengefügt hat!

Wir sehen, daß der Herr es mit den Pharisäern zu thun hatte, aber gerade diesen gegenüber spricht er seine Meinung frei und entschieden aus. Der kleine Unterschied in der Darstellung des Markus (10, 2.), der die Frage ganz allgemein stellt, und des Matthäus, wo die Frage an eine Art von Bedingung geknüpft wird, hat auf die Hauptsache keinen Einfluß, ebenso wenig der Umstand, daß bei Mark. 10, 11. u. Luk. 16, 18. die Worte μὴ ἐπὶ πορνείᾳ fehlen. Die Kritik kann der zweimaligen Wiederholung der Worte bei Matth. 5, 32. und 19, 9. nichts anhaben, und die Worte 5, 28. führen nothwendig auf diese Ausnahme hin. Jedenfalls verdient die Wortstellung den Vorzug, wo Vernunft und Christenthum übereinstimmen; denn das Recht des unschuldigen Theils würde auf eine widernatürliche Weise beschränkt, wenn im Fall des offenbaren Ehebruchs das Band der Ehe nicht gelöst werden dürfte. Daher konnte auch Paulus 1 Kor. 7, 10. allgemein und ohne Ausnahme (vgl. V. 2.) sprechen, indem er sich auf die Worte des Herrn beruft.

Die Pharisäer hatten offenbar 5 Mos. 24, 1—4. im Auge, eine Stelle, welche die Entlassung vermittelst eines Scheidebriefs erlaubt, aber doch so, daß die sittliche Ordnung der Ehe nicht zu sehr verkehrt wird (V. 4. Jer. 3, 1.), wie der Herr selbst, um den Ehebruch seines abtrünnigen Volkes zu bestrafen, ihm einen Scheidebrief gab (Jerem. 3, 8.; Jes. 50, 1.). In den frühesten Zeiten, wo das Weib noch nicht in seine vollgültige Rechte eingesetzt war, war die willkürliche Auflösung des Ehebandes, das wie jede andere Uebereinkunft vor Zeugen geschlossen werden mochte (Ruth 4, 10. 11.), häufiger und leichter. Damit aber die Ordnung nicht zu sehr gestört werde, mag es frühe schon vorgekommen seyn, der zu entlassenden Frau einen Scheidebrief mitzugeben, welche dann wieder heirathen konnte, wen sie wollte. Aber früher und vor der Stelle 5 Mos. 24. ist keine Spur von dieser Einrichtung und Erlaubniß zu finden. Wenn auf der einen Seite im mosaischen Gesetz eine große Strenge vorherrscht,

so daß der Ehebruch als etwas sehr Böses (5 Mos. 22, 22.) nicht bloß an dem Weibe, sondern auch an dem Mann mit dem Tode bestraft wurde (3 Mos. 20, 10.), so muß es auffallen, daß auf der andern Seite die Trennung durch den Scheidebrief so erleichtert wurde, daß dadurch auch der Ehebruch begünstigt werden konnte. Es war also eine Frage, deren Beantwortung den ganzen Ernst des höheren Gesetzgebers erforderte: ob es erlaubt sey, *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν* a) das Weib zu entlassen. Statt die Willkür zu begünstigen, spricht sich Christus entschieden nur für den Fall aus, wo die Scheidung um der Heiligkeit und Würde der Ehe willen gestattet werden muß. Es darf also nicht übersehen werden, daß der Herr selbst hier eine Ausnahme gestattet, die er jenen willkürlichen Trennungen entgegensetzt, daß also in der Ehe Umstände eintreten können, die selbst schon eine Trennung sind und die Fortsetzung der Ehe auch moralisch unmöglich machen, weil durch die Entfremdung der Gemüther mit der ehelichen Untreue auch die Gemeinschaft Leibes und der Seele durch eine schamlose That völlig gestört ist.

Aber auch im Fall der *πορνεία* oder *μοιχεία* könnte und sollte im Geiste Jesu eine Trennung vermieden werden, wenn nur Alles vermieden wird, was der Reinigkeit des Herzens (5, 28.) und des Leibes also schaden kann, daß die Liebe erkaltet und zuletzt die eheliche Treue verletzt wird. Jeder, der in die Ehe tritt, unterwirft sich als Christ einem rechtlichen und sittlichen Verhältniß, durch welches er sich verbindlich macht, die sinnlichen Freuden der Liebe mit keiner andern Person zu theilen und den Geschlechtstrieb nur in der gesetzmäßigen Geschlechtsgemeinschaft zu befriedigen. Es wäre gewiß von großer Wichtigkeit, die göttliche Stiftung des Ehestandes, nach welcher Eins wie für das Andere geschaffen seyn soll, und in der Hingabe an das Andere zu Einem

---

a) Die Worte 5 Mos. 24, 1. עֶרְוַת דָּבָר können in einem milderen oder strengeren Sinne genommen werden, also entweder nur: etwas Häßliches, wodurch das Weib das Mißfallen des Mannes erregt und ihm Schande macht, oder da עֶרְוָה von todeswürdigen fleischlichen Vergehen gebraucht wird (5 Mos. 14, 21.; 3 Mos. 20, 17.), so heißt es „Schandthat“ und muß auch auf den Ehebruch bezogen werden.

verwachsen ist a)), recht einzuschärfen und zu beherzigen zu geben. Wenn der Mann in freier Wahl die rechte Lebensgefährtin findet und sie als solche erkennt, so wird er 1 Mos. 2, 20—24. das rechte Vorbild einer Gott geheiligten Ehe finden und nicht so leicht von dem Wege abweichen, den Gott in seinem Wort vorgezeichnet hat. Wer aber auch in der Ehe den Geschlechtstrieb so wenig beherrschen mag und kann, daß er sich einer andern Person geschlechtlich hingibt und den Segen der Geschlechtsvereinigung dadurch entweiht, daß er die geschlechtlich unterschiedene Persönlichkeit in der Einheit des Fleisches zerstört (1 Kor. 6, 15 f.), der folgt eben der rohen sinnlichen Lust, dem bloß thierischen Triebe, und löst eben dadurch das innerste Leben seiner Ehe völlig auf. Aber es kann vermieden werden, wenn man die Lehre Christi zur Richtschnur seines Lebens macht. Deßwegen geht er in seiner der pharisäischen Auslegung entgegengesetzten Belehrung (Matth. 5, 28—30.) davon aus, innere und äußere Keuschheit zu empfehlen. Adultera enim fit mens, sagt Lactanz (div. instit. 6, 23. §. 34.), si vel imaginem voluptatis sibi ipsa depinxit. Dieß ist genau der Sinn der Worte Jesu, weil er will, daß dem ersten Anlaß vorgebeugt, das Uebel in der Wurzel angegriffen und erstickt werde. Wenn man also die tiefere Bedeutung der Ehe auffaßt, wie der Herr sie uns auffassen lehrt, und die geistige Seite, wie sie es verdient, hervorhebt, so wird der leibliche Gesichtspunct veredelt und die äußere böse That verhindert, wenn die fleischliche sündliche Begehrlichkeit und das absichtliche Nähren der Lust nicht geduldet und das innerliche Eingehen des Willens in sie abgeschnitten wird. Wenn gleich die Worte V. 29. 30. nur sprüchwörtlich aufzufassen sind, so haben sie doch den tiefen Sinn, daß man eher das Theuerste, das Unentbehrlichste im äußern Leben, wenn es zur Sünde reizt, wie

---

a) Es liegt ein starker Nachdruck in dem προσκολληθήσεται nach der Grundbedeutung: zusammenleimen, was die Anziehungskraft zwischen Mann und Weib, eine in treuer Ergebung unzertrennliche Verbundenheit ausdrückt. Der leibliche und geistige Sinn ist schön dargestellt 1 Kön. 11, 2., indem die Worte נָטָה לֵבָב אַחֲרֵי־ durch die folgenden: דָּבַק לְאַהֲבָה, verstärkt werden.

Auge, durch welches böse Lust entbrennt wie ein Feuer (Jes. Sir. 9, 10.), Hand, Fuß, wenn sie zu unerlaubten Handlungen und Wegen Anlaß geben sollten, aufopfern, d. h. eine Selbstbeherrschung und Selbstverleugnung, die auch den empfindlichsten Schmerz und Verlust nicht scheut, zeigen müsse, wenn nicht das innere Leben der Ehe gestört und zernichtet werden soll.

Wenn Paulus 1 Kor. 7, 4. das geschlechtliche Verhältniß allerdings hervorhebt und es negativ ausdrückt, so liegt der ganz richtige Gedanke zu Grunde, daß die Ehe zu Verhütung geschlechtlicher Ausschweifungen (V. 2. 5. 9.) diene, daß man nur in der Ehe die andere Person allein und vollkommen, wechselseitig und rechtlich besitze und nur an diese Person sich völlig hingeben dürfe, wodurch bei der erst durch das Christenthum anerkannten völlig gleichen Persönlichkeit beider Ehegatten die Persönlichkeit der Frau in der des Mannes und umgekehrt aufgeht, aber ebenso die Persönlichkeit eines jeden Theils erhalten und wieder hergestellt wird, indem der Mann ebenso abhängig vom Weib, als das Weib vom Mann (V. 4.) erscheint.

Daher ist die Ehe in ihrem wahren und reinen Begriff als die Form höchster und persönlicher Gemeinschaft auf Erden wesentlich Monogamie, und eben darauf beruht ihr sittliches Verhältniß und die sittliche Gefahr, welche mit Ehebruch und Ehescheidung verbunden ist. Die göttliche Stiftung (1 Mos. 1, 27. 2, 24., vgl. Matth. 19, 4—6.) vertritt die Stelle eines fernhin reichenden Gesetzes, doch konnte die Polygamie, wenn gleich jene mosaische Stelle das einzig würdige Vorbild einer wahren Ehe aufstellt, nicht vermieden werden, weil sie weder verboten, noch erlaubt war, von der Gewalt und freien Herrschaft des Mannes und Hausherrn abhing, auch in der zu geringen Geltung des Weibes ihren Grund hatte. Daß Lamech (1 Mos. 4, 19.) zwei Weiber nahm, wird einfach erzählt, aber weder gebilligt, noch gemißbilligt. Noah und seine Söhne waren Monogamisten (7, 13.). Wenn bei Isaak das Bild einer echten Ehe erscheint, so ist es bei Jakob gerade das Gegentheil, da er sogar mit zwei Schwestern und deren zwei Mägden zwölf Söhne erzeugt, welche den Stamm bilden, durch welchen die ganze Geschichte des Volks Israel und der verheißene Völkersegen sich hin=

durchzieht. Wenn also gleich zahlreiche Nachkommenschaft für die höchste Ehre galt, so ist doch schon 5 Mos. 17, 17. eine Beschränkung der Vielehe vorgesehen, weil das Haben vieler Weiber namentlich bei Vornehmen und Königen leicht das Herz von der wahren Religion ab- und die fremden Weiber ebenso leicht das Herz des Königs ihren Göttern zuneigen konnten. Erst dem Christenthum, in dem man keine Herabwürdigung des Weibes zur Sache kennt, war es daher vorbehalten, den vollen Sieg der Einehe zu feiern. Denn wenn man die Polygamie und die christlich-kirchliche Einsegnung neben einander stellen wollte, so leuchtet von selbst ein, wie die Polygamie, die im Christenthum nur als Concubinat und Ehebruch auftreten kann, jedem gesunden Begriff der Ehe, namentlich auch der kirchlichen Weihe widerspricht. Wo also die von Gott geordnete Verbindung im Aufsehen auf ihn und mit dem freiwilligen Entschluß der Vereinigung der Lebensgeschicke auf Lebensdauer geschlossen wird, wo die Ehrfurcht vor der Heiligkeit der Ehe immer tiefer in die häuslichen Sitten eindringt, da darf wenigstens die Hoffnung begründet werden, daß dieses Band nicht durch Polygamie und Ehebruch, ebenso wenig durch die leichtfertige Hoffnung einer leichten Wiederauflösung und schnellen Uebergangs zu einem neuen Eheband herabgewürdigt werde; „denn man zerreißt ein heiliges Band und richtet in der sittlichen Welt eine Zerstörung an, wenn man die Trennung der Ehe verschuldet" (de Wette, christliche Sittenlehre, III, 255.), und nur, wenn Christi Geist in die Ehe dringt, kann diesem Verderben gesteuert werden.

Allerdings ist auch im Falle des Ehebruchs die Scheidung nicht schlechterdings nothwendig; sie ist nicht geboten, sondern nur erlaubt (ἐπέτρεψε, Matth. 19, 8.), da eine Versöhnung eintreten kann und wenigstens für den ersten Fall manchmal auch eintritt. Ob aber die Würde der Ehe und die Ehre der Kirche dabei bestehen könne, ob eine gegenseitige Achtung da noch möglich sey, das ist eine andere Frage, besonders da der Erfolg selten gut ausfallen mag. Nur in einzelnen Fällen mag es gelingen, daß durch Tragen mit Sanftmuth und Geduld, durch eine verzeihende, zum Bessern erziehende Liebe der schuldige Theil zu seiner Pflicht zurückgeführt und dadurch der rechtliche und sittliche Be-

stand der Ehe erhalten wird. Aber gerade, weil Christus den Ehebruch, und was daran grenzt, für den einzig gültigen Grund der Ehescheidung erklärt, sollte er auch in einem christlichen Staate ernster behandelt werden. Die neueste Gesetzgebung mag daher wegen der an Straflosigkeit grenzenden Milde und im Fall der Verzeihung niederzuschlagenden Untersuchung und Bestrafung dazu beitragen, daß der ehebrecherische Umgang sich leicht wiederholt und so das Uebel unheilbar wird. „Das Verbot des Ehebruches schien wichtig genug, um in das Zehngebot aufgenommen und in diesem unmittelbar dem zum Schutze des Lebens beigeordnet zu werden, als sey die Keuschheit ein ebenso großes Gut wie das Leben" (Ewald, Alterth., zweite Ausgabe, S. 218.). Da nun das Gebot: du sollst nicht ehebrechen, eines der zehen Gebote ist, also ein Theil der großen und herrlichen Gesetzgebung, von welcher 5 Mos. 4, 8. gesagt wird: wo ist ein so herrliches Volk, das so gerechte Sitten und Gebote habe, als alles dieß Gesetz? so erscheint die neuere Gesetzgebung bei ihrer Entfernung von der Weisheit der göttlichen Gebote in einem traurigen Licht, da durch den Ehebruch eine größere sittliche Zerrüttung angerichtet wird, als z. B. durch einen Diebstahl, der noch immer streng bestraft wird.

Was die Wiederverheirathung einer wegen Ehebruchs geschiedenen Person betrifft, so ist die Gesetzgebung in verschiedenen Ländern verschieden. Wo die Ehe mit dem Theilnehmer des Ehebruchs gestattet wird, wird als Grund angegeben, weil beide Personen nicht leicht zu andern Heirathen gelangen können. Entscheidender möchte der Grund so ausgedrückt werden: weil die Person, die einmal ihre Ehre an einen Mann hingegeben hat, darum auf Begnadigung hoffen dürfte, weil sie nur auf diese Art gerettet werden konnte, aber ohne gesetzliche Heirath verloren gehen mußte. Wenn nun eine solche Person nicht als eine nach Laune und Willkür entlassene (worauf allein Christus das Verbot einer neuen Ehe gründet), sondern nach den Gesetzen des Staats als der bürgerlichen und der Kirche als der religiösen Auctorität als eine rechtlich geschiedene zu betrachten, also nicht mehr gebunden ist (*οὐ δεδούλωται*), wenn, was bisher auf dem Wege der Sünde lag, nun zur Rettung beider auf den Weg

des Rechts, der göttlichen und menschlichen Ordnung hinübergeleitet wird, so sind solche Personen seelsorgerisch zu behandeln, und es ist kein gültiger Grund vorhanden, ihnen die Trauung zu verweigern. Wir wissen ja, daß der Herr auch eine Ehebrecherin (Joh. 8.) nicht verdammte, sondern durch seine Milde und Schonung ihre Rettung als sittlich möglich (V. 11.) darstellte. Ueber die Echtheit der Stelle soll hier nicht gestritten werden; die sprachlichen Gründe entscheiden gar nichts, am wenigsten der häufige Gebrauch des δέ, das z. B. Cap. 6. ebenso oft vorkommt, V. 3. 4. 6. 10. 11. 12. u. s. w. Bengel im Gnomon bemerkt sehr richtig, daß sich die Worte V. 12. οὐ μὴ περιπατήσει ἐν τῇ σκοτίᾳ genau an die vorhergehende Erzählung V. 1—11., wo von einem Werk der Finsterniß die Rede war, anschließen. Wenn aber behauptet werden will, daß sie Jesu unwürdig wäre, so darf gerade das Gegentheil behauptet werden. Sie ist seiner ganz würdig, indem er auch hier den Pharisäern kraftvoll entgegentritt und durch seine Milde und Nachsicht die Besserung des Weibes zu erreichen sucht (V. 11., vgl. 5, 14.). Die Pharisäer als Ankläger verdienten auch hier beschämt und an ihre eigene Lasterhaftigkeit (V. 7.) erinnert zu werden, da ihr Verfahren nicht aus Ehrfurcht vor dem mosaischen Gesetz, wie sie sich den Schein gaben, nicht aus dem edeln Eifer, dem Laster entgegenzuwirken, sondern aus der boshaften Absicht, durch eine verfängliche Frage Jesum in Verlegenheit zu bringen, geflossen war. Aber die Sache entschied sich schön für den Herrn, er blieb als Sieger auf dem Platz. Die Ankläger waren auf die Anklage ihres Gewissens (V. 9.) verschwunden. Nun war Jesus allein und konnte, da er kein gerichtliches Urtheil zu fällen hatte (V. 15.), auf seine liebreiche Weise für die Seele der Sünderin durch Vorhalt ihrer Sünde (V. 11.) und durch Ermahnung zur Buße sorgen. Ein lehrreiches Beispiel, wie der Seelsorger solche Personen auf eine zweckmäßige Weise zu behandeln hat.

Das Weitere über die Wiederverheirathung Geschiedener und die Weigerung, sie zu trauen, s. im folgenden Abschnitt.

Die Rechtmäßigkeit der Ehescheidung in dem angegebenen Falle, wo durch πορνεία oder μοιχεία die Ehe vernichtet ist, ist also auf christlichem Standpunct auch durch religiöse Auctorität

gerechtfertigt. Christus selbst hat diese Ausnahme ausdrücklich gemacht.

II.

Denn jede andere Trennung der Ehe beruht mehr oder weniger auf Willkür, und dieser müssen im Christenthum, welches die Ehe besonders von ihrer geistigen Seite betrachtet und in ihrer ganzen Heiligkeit darstellt, welches will, daß die Ehe im Geiste der göttlichen Liebe und Wahrheit geschlossen und geführt werden soll, Schranken gesetzt werden.

In Beziehung auf die Scheidungsgründe, welche in diesen Abschnitt fallen, ist es vor allen Dingen nöthig, wenn ihnen vorgebeugt werden soll, einen würdigen Begriff der Ehe aufzustellen. Wo die leibliche Seite allein aufgefaßt wird, da ist jeder höhere und edlere Begriff der Ehe ausgeschlossen. Wenn daher Kant (Rechtslehre, S. 106 ff., Tugendlehre, S. 78 f.) die Ehe als die natürliche Geschlechtsgemeinschaft nach dem Gesetz oder die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften ansieht; wenn Al. Müller (encykl. Handbuch des Kirchenrechts, II. S. 283.) in ihr nichts als ein Rechtsverhältniß erblickt, welches durch eine naturgemäße Geschlechtsgemeinschaft begründet wird; wenn Apel (diss. de causis matrim. annullandi, 1799) den Begriff der Ehe noch enger faßt — societas haeredum quaerendorum causa inita —: so erhellt zwar aus diesen Erklärungen, daß jede andere unerlaubte Geschlechtsgemeinschaft, wo πορνεία oder μοιχεία stattfindet, einen rechtmäßigen Grund der Scheidung (vergl. 1. Abschn.) bildet, aber es verschwindet auf diese Art alles Höhere und die ganze Heiligkeit, mit welcher das Christenthum die Ehe umgeben hat, wenn für den Hauptzweck der Ehe das erklärt wird, was nur eine nothwendige Folge jeder Ehe ist. An dem gleichen Fehler leidet die Erklärung von Fichte a. a. O. S. 315: „Die Ehe ist eine durch den Geschlechtstrieb begründete vollkommene Vereinigung" u. s. w., wenn er gleich S. 322. sagt, daß die Ehe etwas auf Moralität Gegründetes und schlechthin nur durch sie Bestehendes ist, und S. 325: „Indem der Staat die Ehe, d. i. gerade dieses ihm wohlbekannte, nicht durch ihn, sondern durch etwas Höheres als er begründete

Verhältniß anerkennt —". Bei solchen Erklärungen, wo der Geschlechtstrieb zu stark hervortritt, ist es nicht zu verwundern, daß in dem früheren preußischen Ehegesetz auch kinderlose Ehen geschieden werden konnten wegen der Befürchtung, die Vermehrung der Bevölkerung zu verhindern. (Darstellung der in den preuß Gesetzen über die Ehescheidung unternommenen Reformen, Berlin 1844. S. 39 f. 47.), allerdings zu einer Zeit, wo auch die Gesetzgeber von der göttlichen Wahrheit sich immer mehr entfremdet hatten. Der lebenswierige Besitz und Genuß der Geschlechtseigenschaften, zum Zweck des Kinderzeugens, kann darum kein Hauptmoment bilden, weil dieser Zweck nicht in jeder Ehe erreicht wird (was also nicht bloß auf dem Willen des Menschen, sondern auf dem Hinzutritt göttlichen Segens beruht, Ps. 127, 3.), weil jener geschlechtliche Proceß oft frühe schon aufhört, also die Ehe keineswegs durch die Befriedigung dieses Triebes bedingt ist, weil sie sonst nur Mittel und nicht Selbstzweck wäre.

Ebenso ist die Ehe als eine moralische Verbindung kein bloßes Rechtsverhältniß oder Vertrag, wenn gleich über zufällige Dinge, Vermögen u. dergl., ein Vertrag abgeschlossen werden kann. Nur über Verhältnisse, welche zum Voraus ihrem ganzen Inhalt und Umfange nach fest bestimmt werden können — was in der Ehe nicht der Fall ist —, nur über Sachen, welche veräußert werden können, — in der Ehe handelt es sich aber um unverlierbare Rechte und um die heiligsten Güter von Personen — läßt sich ein Vertrag schließen, der aber nur auf bestimmte Zeit, nur so lange gelten soll, als die vertragenden Theile übereingekommen sind.

Wenn man nun beides, die leibliche und geistige Seite, zusammenfaßt, so ist die Ehe die von Gott geordnete (Matth. 19, 4. 5.), auf einem freien bewußten Entschlusse beruhende, für Lebensdauer unauflösliche (V. 6.) Geschlechts- und Lebensgemeinschaft (V. 5.) zwischen Mann und Frau nach Leib und Seele, welche durch das geistige Band der gegenseitigen (Eph. 5, 28.) Achtung, Liebe und Treue geheiligt ist.

Die Ehe an sich soll also unauflöslich seyn; allein weil dieser gesunde Zustand der Ehe nicht immer zu finden ist, weil sie

in dem gegenwärtigen, unvollkommenen Zustande nie vollkommen das seyn wird, was ihr Begriff aussagt, weil sie von dem subjectiven Momente der Empfindung, der Neigung, des Naturtriebs und manchen anderen Zufälligkeiten abhängt, so ist auch die Möglichkeit der Auflösung gegeben. Daher konnte auch der Herr in anderen Fällen kein absolutes Verbot derselben aussprechen und hat es auch nicht gethan. Dieß liegt deutlich im Begriff der σκληροκαρδία (V. 8.), aus dem Alles abgeleitet wird. Es ist in diesem dem biblischen Sprachgebrauch eigenen Wort die Verstocktheit des Herzens gegen schon in der Natur begründete bessere Empfindungen und Gesinnungen ausgedrückt, wo also namentlich das innige, hingebende Verhältniß nicht mehr erkannt wird, das bei der Einheit zwischen Mann und Weib stattfinden soll. Es gereicht der Menschheit nicht zur Ehre, daß das Christenthum diese σκληροκαρδία nicht vertilgt hat, und so ist es klar, wie die Sünde auch jetzt noch das gesellschaftliche Leben und besonders die Ehe vergiftet, indem der Hartherzige sein eigener Herr seyn, nur seinem Kopfe folgen will, und in der Befriedigung seines eigenen Willens auch das schönste Verhältniß stört. Weil aber durch diese selbstsüchtige Hartherzigkeit, die bei dem Ehebruch weniger stattfindet, wo nur ungezügelte Sinnenlust, aber sehr oft noch verstellte Freundlichkeit vorwaltet, die Ehe nicht so leicht aufgelöst werden soll, so mißbilligt Christus jede Trennung der Ehe wo nur Herzenshärtigkeit zu Grunde liegt, er mißbilligt sie besonders darum, weil es „von Anbeginn nicht also gewesen ist" (V. 8.), nur die durch die Sünde verschlimmerte Gesinnung das Volk so weit von der heiligen Ordnung Gottes entfernt hat, daß diese willkürlichen Trennungen (durch Scheidebriefe) herbeigeführt werden konnten. Auch aus den mosaischen Schriften geht es hervor, was die Pharisäer selbst aussprechen (Mark. 10, 4.), daß es nicht ein Befehl, sondern eine Erlaubniß (ἐπέτρεψεν), eine Nachgiebigkeit war, durch welche größerer Noth und größerem Aergerniß vorgebeugt werden sollte.

Ebenso wenig geht aus den Worten Christi 5, 32. ein absolutes Verbot in anderen Fällen außer dem Ehebruch hervor. Wir dürfen nur nicht übersehen, daß in seinen Worten nicht von einer gerichtlichen, in Uebereinstimmung von Kirche und Staat

gut geheißenen Scheidung die Rede ist, sondern nur von dem willkürlichen Sich-Selbst-Scheiden, wo allerdings die Wiederververheirathung die Gestalt einer ehebrecherischen Ehe annimmt. Die Worte (vergl. Markus und Lukas) lauten: „Jeder, der etwa (nur die Möglichkeit wird ausgesagt) seine Frau entläßt (verstößt) außer dem Grunde der Unkeuschheit, gibt ihr (weil sie nicht rechtmäßig von ihm geschieden ist) Anlaß zum Ehebruch (durch andere Heirath oder uneheliche Hingabe), und wer eine andere, (besonders) eine (willkürlich, aus einem unrechtmäßigen Grunde) Entlassene (die rechtlich noch die Frau eines Anderen ist) heirathet, bricht die Ehe in Beziehung auf sie (weil er den Treubruch begünstigt)." Wir weichen nicht von den Worten Jesu ab und bringen nichts Schiefes in seine Gedanken hinein, wenn wir die Herzenshärtigkeit auch hier finden und darum kein absolutes Verbot annehmen, weil an die Stelle des Sich-Selbst-Scheidens in unserer Zeit die gerichtliche Scheidung getreten ist.

Wenn aber auch das schöne Verhältniß der Ehe gestört, so weit gestört ist, daß es bis zu einem Entlassen oder Verlassen des anderen Theiles gekommen ist, so darf es nicht sogleich zur Scheidung kommen, sondern, was gestört ist, soll, wenn die Herzen nicht steinhart sind, durch Geduld (Gal. 6, 2.), durch Belehrung und Zuspruch wieder hergestellt werden. Es gehört zum Segen des Christenthums, daß edlere, weichere Herzen im Andenken an die bei Schließung der Ehe übernommene heilige Verpflichtung auch da, wo sie von dem anderen Theile nur abstoßend behandelt werden, die Liebe beweisen, welche christliche Gewissenhaftigkeit in der Pflege der Ehe ihnen zur Pflicht macht. Es ist heilige Pflicht, die Ehescheidung da, wo nur Herzenshärtigkeit zu Grunde liegt, auf jede Art zu erschweren und zu verhindern, vielmehr getrennte Gemüther daran zu erinnern, daß ihre Ehe unter dem Schutze der christlichen Religion, die eine Religion der Liebe und des Friedens ist, geschlossen wurde. Denn es ist Pflicht nicht nur der Kirche, sondern auch des Staates, die Ehe als die Grundlage alles häuslichen und bürgerlichen Glückes in ihrem Bestande zu schützen. Denn wenn die Ehe von einer inneren, sittlichen Macht getragen, wenn das Rechtsverhältniß mit dem sittlichen eng verbunden ist, wenn das naturgesetz

liche Verhältniß als die Basis der Ehe dadurch veredelt wird, daß es in der gegenseitigen freiwilligen Dahingabe der Persönlichkeit ein frei sittliches wird, so sollte an dem Glück der Ehe nicht gezweifelt werden. Aber — wenn diese Umstände nicht oder nicht mehr stattfinden, wenn die Ehe ein Zwang, ein trauriger Nothstand wird? Da muß die Frage entstehen: soll der christliche Standpunct so weit ausgedehnt werden, daß auch Ehen, in welchen durch Herzenshärtigkeit alle Empfindungen der Liebe und des Vertrauens geschwunden sind und der entstandene Streit nicht mehr durch Versöhnung bewältigt werden kann, welche nicht mehr das Lebensglück, sondern das Unglück beider Theile begründen, unauflöslich seyen, oder haben nicht beide Factoren, der Staat und die Kirche, die als sittliche Mächte hier im Namen Gottes an die Stelle derer treten, die im alten Testament sich selbst geschieden haben, das Recht und die Pflicht, besonders in dem freilich seltenen Falle, wo ein Theil unschuldig erscheint und von dem anderen unterdrückt und gemißhandelt wird, wenigstens dem unterdrückten Theile Rechtsschutz zu gewähren und die Scheidung zu erkennen? Besonders wo Kinder vorhanden sind, welche täglich Zeugen von der Unverträglichkeit und Rohheit ihrer Eltern seyn müssen, würde die Aufhebung eines so herabgewürdigten Familienlebens weniger Nachtheil bringen, als die Fortdauer des Ehebundes. Es soll also nur eine Garantie dafür geboten werden, daß die Auflösung eines so heiligen Bandes nicht ohne überwiegende Gründe verstattet [a]), aber wo dieselben wirklich vorhanden sind, nicht widernatürlich erschwert werde. Wenn das Ziel der christlichen Ehe unleugbar die höchste sittliche Vervollkommnung, sowie des Staats die möglichst erreichbare Wohlfahrt ist, so ist die Scheidung da geboten, wo durch die Fortdauer der Ehe die Entsittlichung und das Unglück immer

a) Hierher die richtig erklärte Stelle Mal. 2, 16., deren richtiger Sinn ist: er haßt oder man haßt das Entlassen und (wenn man aus Haß seine Gattin verstößt) deckt Gewaltthätigkeit über sein Kleid, d. i. sich selbst; so hütet euch denn in eurem Geiste (vollständiger בחמת רוח, Zorn, Hartherzigkeit) und werdet nicht treulos (V. 15., vergl. Jer. 3, 20.). Die gewöhnliche Uebersetzung: „wer ihr gram ist, der lasse sie fahren", paßt weder zu den Worten, noch in den Zusammenhang.

größer wird. Man mag die Würde der Ehe so hoch anschlagen, als man will, sie kann dadurch nicht gewinnen, sondern nur verlieren, wenn völlig zerrüttete Ehen, die nur Unglück verbreiten, gar nicht aufgelöst werden könnten. Es darf und muß also geschehen, wenn die Hartherzigkeit der Menschen ebenso wie das Wort Gottes berücksichtigt wird.

Doch ist, wenn das Eheband durch Selbstsucht und Hartherzigkeit locker geworden ist und der Wiederauflösung entgegenstrebt, zuerst sorgfältig zu prüfen, ob wirklich ein auflösender Zerfall vorhanden und ob er unheilbar ist. Es ist daher sehr zweckmäßig, in Ehestreitigkeiten nichts zu übereilen, damit der Bruch nicht größer gemacht, sondern Ruhe und Besinnung der Verblendung und Rohheit entgegengesetzt werde. Heilt aber die Zeit und freundlicher Zuspruch (Sühneversuch) die Zerwürfnisse nicht, so hat das Gericht zu untersuchen, inwiefern die Schuld des einen oder beider Theile durch Sinnesänderung zu heben und Heilung herbeizuführen, oder inwiefern der Schaden nicht zu heilen, doch zu tragen ist. Wenn auch zeitweises Verlassen in manchen Fällen wieder eine Herzensänderung bewirkt und Sehnsucht nach Wiedervereinigung erweckt, so liegt doch ein Vorwurf für die Bekenner des Christenthums darin, wenn das, was der Herr so ernstlich mißbilligt, das Entlassen vermittelst eines Scheidebriefes, in ein Verlassen (vergl. Jes. 54, 6.) übergegangen ist, das ein freiwilliges bei entstandener völliger Abneigung oder gezwungenes („mein Mann hat mich nach grausamer Behandlung zur Thüre hinausgeworfen") seyn kann, aber in jedem Falle ein verwerflicher Anfang zur Ehetrennung ist. Aber gerade diese Fälle kommen am häufigsten zur Untersuchung, und der christlich gesinnte Richter kommt in eine peinliche Verlegenheit, wenn er auf die Klage des rohen Ehemannes der Frau zur Rückkehr zureden und sie, weil sie, ohne an Leib und Seele größeren Schaden zu leiden, nicht zu ihm zurückkehren kann, für den schuldigen Theil erklären muß. Wenn durch dieses Verlassen, wie durch das Entlassen bei den Juden, das Recht der Ehe gekränkt und allen Gefahren, denen in einer rechtmäßigen Ehe vorgebeugt wird (1 Kor. 7, 9.), Thür und Thor geöffnet, wenn durch diese Verletzung der Bundestreue die gegenseitige Hülfsleistung vereitelt wird, so

rührt es in den meisten Fällen von den traurigen Uebelständen her, welche der Schließung so vieler Ehen vorausgehen und sie von vornherein dem Unfrieden und Unglück weihen, aber auch daher, daß man bei Schließung der Ehe nur die angenehme Seite in die Augen faßte, aber das Unangenehme nicht in die Rechnung nahm und nicht ertragen will. So lange also der Richter noch irgend eine Hoffnung hat, daß die Ursache der Feindschaft gehoben, daß die Herzenshärtigkeit erweicht oder daß das Ehepaar als Werkzeug der göttlichen Gnade sich noch ein Gehülfe (nicht ein Hinderniß) zur Seligkeit, zur Theilnahme am Heil in Christo werde (1 Kor. 7, 16.), kann die Auflösung einer ihrer ganzen Natur nach unauflöslichen Verbindung nicht beantragt und nicht gerechtfertigt, aber ebenso wenig darf behauptet werden, daß Ehen, welche wegen Herzenshärtigkeit, Verlassung, grausamer Behandlung, Lebensnachstellung u. s. w., geschieden werden, schriftwidrig geschieden seyen.

Ein nicht zu übersehender Wink liegt auch in dem paulinischen οὐ δεδούλωται (1 Kor. 7, 15.); der Hartherzige ist auch ein ἄπιστος, ein Heide, und wenn der Friede, ohne welchen der göttliche Beruf der Ehe nicht bestehen kann, unwiederbringlich gestört ist, so hört das Eheband auf, ein bindendes, zusammenfügendes zu seyn. Wenn die beiden Bedingungen wegfallen, an welche der Herr das μενέτω ἄγαμος geknüpft hat, wenn der Mann das Weib entläßt und verstößt und keine Versöhnung mit dem Manne möglich ist, so ist wenigstens kein Verbot der Wiederverheirathung hier ausgesprochen. Damit stimmen auch die symbolischen Bücher (schmalkald. Art. Hase S. 355.) überein: iniusta traditio est, quae prohibet coniugium personae innocenti post factum divortium.

Es sollte freilich nicht also seyn; denn da schon im alten Testamente der veredelnde Einfluß der wahren Religion auf die Heiligung der Ehe einwirkte, so hat man es noch mehr dem Christenthume zu verdanken, daß diese älteste göttliche Einrichtung durch die kirchliche Weihe ihre volle Bedeutung erhält. Es ist ein feierlicher Augenblick, wo ein Menschenpaar das Gelübde der Liebe und Treue (τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα — τὸν ἴδιον ἄνδρα, 1 Kor. 7, 2.), das der Tod nur scheiden soll, ausspricht, sich die

rechte Hand zum Bundessiegel gibt, durch das deutlich vernommene Ja die Herzen auf ewig bindet, und nun dieser Bund im Namen des Herrn geheiligt und eingesegnet wird. Die Kirche bestätigt die Ehe als einen lebenslänglichen heilbringenden Bund, nachdem ihn der Staat nach Beseitigung aller bürgerlichen Hindernisse als einen rechtlichen anerkannt hat. Wo das Leben selbst unmittelbar das bürgerliche und religiöse Verhältniß vereinigt, da ist auch ein Zusammenwirken des Staates, der bei der Ehe an der geoffenbarten Lehre, die er als christlicher in seinem tiefsten Innern tragen soll, eine sichere Norm hat, und der Kirche in der Pflege dieses Lebenskreises gegeben. Wenn also die Ehe die wichtigste Verbindung ist, wie sie sich in keinem anderen menschlichen Verhältniß findet (vgl. Matth. 19, 5.), so bedarf sie auch, wenn sie die Grundlage irdischen Wohles werden soll, des Segens des Herrn der Kirche, und jedem besseren Gemüth muß es wünschenswerth erscheinen, daß durch das Element der Religion und den Segen der Kirche das eheliche Band ein heiliger, vor Gott geschlossener Bund, das irdische Band ein himmlisches werde. Denn christliche Eheleute werden erst durch das Bewußtseyn gegenseitiger Glaubens- und Gnadengemeinschaft, in welcher Eines das Andere als Miterben der Gnade des Lebens (1 Petr. 3, 7.) zu betrachten habe, recht geeinigt. Freilich kann auch die Kirche nicht heiligen, was aus einem unheiligen Anfang hervorgegangen ist; sie kann nicht unauflöslich binden, was das Siegel der Vernichtung an seiner Stirn trägt. Aber deßwegen dürfen wir uns doch der Civilehen nicht freuen, sondern können es nur bedauern, daß sie auch unter unserem deutschen Volke, das einmal von der schönen Sitte der kirchlichen Trauung durchdrungen ist, Eingang gefunden hat. Denn wenn der Zauber der Heiligkeit verschwindet, mit welchem die christliche Ehe umgeben ist, und die von der Kirche sich lossagende Ehepflege mehr nur zu einem bürgerlichen Vertrag herabsinkt, so ist für den Bestand der Ehen noch weit mehr zu befürchten, als bisher. Wenn dagegen eingewendet wird, daß man der bürgerlichen Trauung nicht den Vorwurf unchristlichen Geistes machen könne, da sie, weit entfernt, den Sinn für Religion zu schwächen, ihn vielmehr frisch erhalte, da die Erfahrung lehre, daß

das eben getraute Paar der Kirche zueile, um freiwillig seinem Bunde die höhere Weihe zuzuwenden: so kann doch nur von Solchen, bei denen das religiöse Gemüth und kirchliche Leben nicht erstorben ist, aber nicht von denen die Rede seyn, welche gegen die Kirche schon längst gleichgültig geworden sind und sich nicht gern daran erinnern lassen, daß der Ehestand eine religiöse Verpflichtung, wichtiger und heiliger als jeder bürgerliche Vertrag ist.

Von der bürgerlichen Trauung der Mitglieder der Secten, die sich durch Verachtung der Kirche und der Sacramente auszeichnen, kann hier nicht weiter die Rede seyn.

Wenn aber Geistliche der Wiederverheirathung Geschiedener sich ernstlich widersetzen, so haben sie sehr zu bedenken, daß sie dadurch die Civiltrauungen, die schriftwidriger sind, als manche Ehescheidungen, begünstigen und dadurch das Reich Gottes gewiß nicht befördern. Wenn es schon früher von kirchlichen Behörden selbst gemißbilligt wurde, wenn sie in den Fall kamen, einem Geistlichen, der ein zarteres Gewissen zu haben glaubte, zu gestatten, eine solche Trauung einem anderen Geistlichen, der dazu geneigt ist, zu übertragen: so ist es noch weniger zu billigen, wenn, wie es in der neuesten Zeit besonders in Preußen vorkommt, der einzelne Geistliche oder eine zufällige Majorität, so gewichtige Autoritäten ihnen auch zur Seite stehen mögen, Aufgebot und Trauung Geschiedener eigenmächtig, ohne die Lösung der wichtigen Frage dem Kirchenregiment zurückzuschieben, verweigert. Denn

1) ist ja nicht mehr von denen die Rede, welche, wie im alten Testament, sich willkürlich geschieden haben, sondern die durch das gerichtliche Erkenntniß der Kirche und des Staates oder doch ohne Widerspruch der Kirche [a]) geschieden worden sind,

---

a) Wenn in Preußen seit dem Jahre 1748 die Geistlichen von der Ehegerichtsbarkeit ausgeschlossen sind, so sind dagegen in Württemberg die Geistlichen von Anfang bis zu Ende Mitglieder derselben, und doch sind bei einer evangelischen Bevölkerung von 1,200000 Seelen in zehn Jahren 1241 Ehescheidungen vorgekommen, darunter 287 wegen Ehebruchs, 827 wegen beharrlicher Weigerung, die Ehe fortzusetzen, die übrigen aus

wenn auch der christliche Staat Erweiterungen der durch die Schrift zugelassenen Scheidungsgründe zugeben mußte, um den schrecklichen Folgen einer unglücklichen, in sich zerrütteten und ihrem Wesen nach aufgelösten Ehe abzuhelfen.

2) Der Geistliche handelt in einem solchen Falle nicht mehr als Seelsorger, der sich besonders der Gefallenen annehmen, das Gefühl der Bußfertigkeit erwecken und durch Alles, was Kirche und Staat als Heilsmittel anbietet, an ihrer Rettung arbeiten soll, besonders wenn das Bedenken, daß der Herr die Wiederverheirathung der wegen πορνεία Geschiedenen verbiete, durch Nr. 1. und dadurch gehoben ist, daß sie anders nicht gerettet werden kann.

3) Wenn auch kein Zwang gegen Gewissensbedenken geübt werden soll, so steht es dem einzelnen Geistlichen doch nicht zu, die Schrift in seinem Sinne zu erklären, da er nicht nur auf die heil. Schrift, sondern auf die in den Symbolen begründete Kirchenordnung verpflichtet ist, an welcher die Träger des Kirchenregiments zu erproben haben, ob seine Berufung auf die heil. Schrift seine Weigerung entschuldigen könne.

4) Er ist auch den Staatsgesetzen unterthan. Es kann daher dem Geistlichen nicht zustehen, sich offen über die Auctorität der Staatsbehörden hinwegzusetzen. Es geht weit über die Stellung des Geistlichen zur Kirche und zum Staat hinaus, wenn er seiner subjectiven Ansicht dasjenige, was ihm ausschließende Lehre vom Eherecht zu seyn scheint, unterwerfen und den Knoten, den er nicht lösen kann, durch Widerstand, der mit Gewissensbedenken entschuldigt werden soll, zerhauen will.

Der Verf., weit davon entfernt, sich, wie in dem folgenden Aufsatz über den Eidschwur, der herkömmlichen Gesetzgebung entgegenzusetzen, möchte nur darauf aufmerksam machen, daß jede Gesetzgebung nur dadurch gewinnen kann, wenn sie sich dem christlichen Standpuncte immer mehr anschließt, nachdem das Christenthum der Mittelpunct aller höheren Bildung, aller wah-

---

anderen Gründen; im Jahre 1855, wo 272 Ehezwistigkeiten vorlagen, 73 Scheidungen, 21 wegen Ehebruchs, 39 wegen beharrlicher Weigerung, 13 aus anderen Gründen.

ren, durch die Divinität geläuterten Humanität geworden, und wenn Kirche und Staat sich vereinigen, dafür zu sorgen, daß das christliche Leben besonders auch in der Ehe sich immer schöner unter uns darstellt.

B. Ueber den Eid auf christlichem Standpuncte, nach Matth. 5, 33—37., vergl. 23, 16—22.

Daß diese Stellen ein absolutes Verbot des Eidschwures enthalten, das scheint, wenn wir die Worte nehmen und auslegen, wie Christus sie gesprochen hat, ebensowohl aus dem Zusammenhang als dem darin beobachteten Gegensatz hervorzugehen.

Sehen wir auf den Zusammenhang und die Verbindung des Ganzen, so konnte die Absicht Jesu keine andere seyn, als die, die alttestamentliche Lehre über die verkehrte pharisäische Auffassung zu erheben und auf die tiefere Auffassung im Geiste des Evangeliums hinzuleiten. In den vorhergehenden Versen 21. 27. 31. führt er verschiedene Verbote, die schon den Alten gegeben waren, buchstäblich an, in der Absicht, den todten Buchstaben durch den Geist seiner Lehre zu verklären. Weit entfernt, diese alten Gebote aufzulösen, will er sie in höherem geistigen und in strengerem Sinne aufstellen; so V. 22., wo er die Strafe immer schärft und recht in die Tiefe des menschlichen Herzens eindringt, und V. 28., wo er schon die aufkeimende böse Lust dem Ehebruch gleichstellt. Ebenso sind auch die Verse 29. 30. 39—42. geistig aufzufassen. Denn buchstäblich genommen würden sie manches Recht kränken, die persönliche Freiheit und das Eigenthumsrecht aufheben und manche Verkehrtheit hervorbringen, wie es schon der Fall war. Es ist daher nur eine beispielsweise Veranschaulichung der edelsten Gesinnung, die ihre Sinne und Glieder nie zu Waffen der Sünde herabwürdigt und, fern von Befriedigung einer unchristlichen Rachsucht, lieber Unrecht leidet, als Unrecht thut.

Daher zeigt der Herr V. 33 ff., daß die πλήρωσις des alttestamentlichen Verbots des falschen Schwörens nur dadurch erreicht werden könne, daß es zu der höheren Idee der unbedingten

Wahrheitsliebe (V. 37.) erhoben werde. Statt moralischer Vorschriften, wie dem Falschschwören vorgebeugt werden könne, gibt er nur ein, aber das äußerste Mittel an, wodurch der falsche Eid unmöglich, und durch die Pflicht, nur die Wahrheit zu sagen, der Eid entbehrlich werden soll. Dabei warnt er vor jener pharisäischen Schlaffheit, welche im Streit über die größeren und kleineren Gebote (22, 36.) über die Erfüllung beider sich hinwegsetzt, aber auch vor jener falschen Freiheit, welche willkürlich aus der göttlichen Ordnung dasjenige herausnimmt, was geringfügig oder unwesentlich scheint. Aber als der vollkommenste Lehrer konnte er an die Stelle eines Gebots, dessen Beibehaltung die Sittlichkeit mehr gefährdet, als seine Aufhebung, nur ein die sittlichen Anforderungen erhöhendes setzen. Wenn also zu den Alten, den Theilnehmern des alten Bundes, gesagt war: *οὐκ ἐπιορκήσεις*, so konnte der Stifter des neuen Bundes, der das Unvollkommene und der Vergänglichkeit Unterworfene (*τὸ καταργούμενον*, 2 Kor. 3, 11.) durch das Vollkommene und Bleibende (*μένον*) ersetzen und die Forderung besserer Gerechtigkeit aufstellen sollte, sich wohl der Freiheit (V. 12.) bedienen, als *πλήρωσις* [a]) nur das Gebot aufzustellen, daß man allerdings nicht schwören soll, wo die richtige Satzverbindung und Vergleichung mit 23, 20. schlechterdings fordert, *ὅλως* mit *ὀμόσαι* zu verbinden.

Aber ebenso gewiß leitet der Gegensatz auf ein Verbot hin. Wie wir gegen das Tödten (V. 21.) den scharfen Gegen-

a) Wenn gleich *πληροῦν* im tropischen Sinne (Röm. 13, 8.; Gal. 6,2.) die Bedeutung hat: das Gesetz beobachten, so ist doch die Hauptbedeutung festzuhalten: voll machen, erfüllen, und zwar in Beziehung auf das Gesetz: vervollständigen, vollkommen machen, zu seiner geistigen Entwickelung hindurchführen, und in Beziehung auf die Weissagungen Gottes in den Propheten, die bis auf Christus unerfüllt geblieben waren: erfüllen, *τελειῶσαι*. Der Herr konnte also zum Beweis, daß er den Buchstaben geistlich zu richten verstehe, beides zugleich thun, sagen, es dürfe kein Jota im alten Gesetz, das aber nicht zur freien, geistigen Entwickelung gelangt war, verloren gehen, und dem mosaischen Gesetz den neuen Bund (Jer. 31, 31.), das neue geistliche Lebensgesetz, entgegensetzen, sich über das Alte (2 Kor. 5, 17.) erheben und in der neuen sittlichen Schöpfung, die von ihm ausging, Alles neu machen (Offenbar. 21, 5.).

satz haben: kein Haß (1 Joh. 3, 15.) und keine Rache, gegen das Ehebrechen (V. 27.) keine unreine Lust, so gegen den falschen Eid (V. 33.) den Gegensatz: kein Eid, sondern reine Wahrheitsliebe, gegen das rohe Wiedervergeltungsrecht (V. 38.) das neue Gebot (Joh. 13, 34.) der uneigennützigen, aufopfernden Liebe. Wer also den Gegensatz, den der Herr gegen die Worte: „du sollst keinen falschen Eid thun", macht, in das Auge faßt, wird zugeben müssen, daß der Gegensatz doch gar zu schwach wäre: ich aber sage euch, daß ihr nicht leichtfertig im gemeinen Leben schwören sollt (wie Harleß, Sittenlehre, S. 139.). Denn das leichtsinnige Schwören wird nicht als Uebertretung des Gebotes: οὐκ ἐπιορκήσεις, betrachtet. Hätte er jene Fälle im Auge gehabt, so würde er, um den gewissenlosen Leichtsinn im Schwören zu bezeichnen, statt ὅλως etwa ταχέως, πολλάκις, διαπαντός, was Sir. 23, 10 ff. vom ἀνὴρ πολύορκος (vgl. Theophrast's Char. 6, 1. 13, 3.) gesagt haben. Hätte der Herr nichts Höheres sagen wollen, so hätte er in Beziehung auf 3 Mos. 19, 12. nach dem richtigen Gegensatze so fortfahren müssen: ich aber sage euch, μὴ ἐπιορκῆσαι ὅλως, μήτε — μήτε. Offenbar aber will er etwas Höheres, er will etwas sagen, wodurch die Möglichkeit, den Namen Gottes freventlich zu führen, weggeräumt wird, und dieß kann nur durch das Gebot: allerdinge nicht zu schwören, erreicht werden. Wer also noch meinen kann, es sey nur vom leichtsinnigen Schwören die Rede, hat den fortlaufenden Gegensatz und den Ernst der Worte: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν noch nicht erkannt. Die Worte lassen diesen Ausweg nicht zu. Ὅλως (vgl. 1 Kor. 15, 29.) wie καθόλου ist ein umfassender Begriff ohne Ausnahme, wenn gleich Göschel [a]) (Realencykl.

a) Außer der älteren Schrift von Stäudlin, Geschichte der Lehre vom Eid, Göttingen 1824, ist vorzüglich die inhaltreiche Schrift von Göschel, der Eid, Berlin 1837, vergl. der Aufsatz „Eid" in der Realencyklopädie von Herzog, 3. Bd. S. 715—721., und die Revision der Gründe für und wider den Eid von D. Stirm (in Klaiber's Studien, I, 3. S. 82 bis 122.) berücksichtigt. Der Verf. freut sich, mit dem größten Theil der Ansichten von West (Stud. u. Krit. 1852. S. 221—241.) um so mehr übereinstimmen zu können, als er seit mehr als zwanzig Jahren dieselben Gedanken verfolgte. Das Buch von Strippelmann, der christliche Eid, Kassel 1855, konnte zu spät nur noch kurz eingesehen werden.

III. S. 716.) übersetzt: schwöret nicht zu Allem und nicht bei Allem (!). Durch die Reihe disjunctiver Glieder, durch welche alles Andere ausgeschlossen wird, wird dieser Begriff nur verstärkt. Denn durch μήτε — μήτε wird die Hauptnegation in Theile aufgelöst und Gleichartiges, also auch das Ganze, verneint, während μηδὲ etwas von dem Vorhergehenden Verschiedenes verneint. Μήτε—μήτε muß also heißen: weder dieses, noch jenes, aber auch nichts Anderes, z. B. μήτε ἀνθρώποις μήτε θεοῖς, vgl. Röm. 8, 38. 39., zuletzt οὔτε τις κτίσις ἑτέρα, ebenso εἴτε 1 Kor. 3, 22., das mit πάντα abschließt. Sophocl. Oed. R. v. 89. 90. 374. 1455., Trachin. 1058—1060. Dagegen ist μηδὲ weder dieses, noch jenes, aber wohl etwas Anderes (Joh. 1, 13.). Auch darf der Unterschied zwischen οὐ, das geradezu bejaht oder verneint, wie in den alttestamentlichen Verboten LXX., und μὴ Matth. 5, 34., wo der Herr seine eigene neue Ansicht aufstellt, nicht übersehen werden.

„Aber", sagt Göschel a. a. O., „der Haupteid, der Eid bei Gott, wird nicht genannt: wie sollte doch der Haupteid verboten seyn, ohne genannt zu werden?" — Allerdings die gewichtigste Einwendung, wenn sie gründlich widerlegt werden soll. Zuerst läßt sich sagen, daß der Herr deutlich auch von einem Eid bei Gott redet in Beziehung auf V. 33.: „du sollst dem Herrn deine Schwüre halten."

Aber auch die gerichtlichen Eide gereichen eben nicht zur Ehre Gottes, werden nicht um Gottes willen, sondern häufig nur darum geschworen, damit der Schwörende Recht behalte und seine Sache gewinne. Denn daß auch die Berufung auf Gott vom Falschschwören nicht abhalte und der Mensch das, womit er seine Seele verbindet und was er unter Berufung auf den allwissenden Gott auf sein Gewissen nimmt, nicht hält, lernen wir schon aus den alttestamentlichen Stellen 3 Mos. 5, 22., 4 Mos. 30, 3. 11., Zach. 5, 4. 8, 17. — Hätte Christus den Schwur bei Gott absichtlich oder unabsichtlich verschwiegen, so hätte er in einer so wichtigen Sache seine Meinung nicht ganz und vollständig gesagt und die wichtige Ausnahme, welche seine Belehrung über diesen Gegenstand in ein ganz anderes Licht stellen müßte, geradezu weggelassen, da er doch bei der Ehescheidung (V. 32.) die

einzige Ausnahme, die zu machen war, bestimmt ausgedrückt hat. Er hätte freilich damit nichts Neues gesagt, seine Belehrung wäre keine πλήρωσις gewesen; denn dieß war den Juden schon längst gesagt, daß sie, wenn sie schwören, nur bei Gott schwören sollen. (Wenn Göschel S. 118. 195. sagt, daß der Mensch, wie er nur zu Gott beten, so auch nur zu Gott schwören soll, so sieht man leicht, daß dieß ganz ungleichartige Begriffe sind. Jakobus verbietet das Schwören, zum Gebet fordert er auf.) Man hat also kein Recht, eine Ausnahme in die Worte des Herrn hineinzulegen, die er selbst nicht gemacht hat, und seine klaren Worte durch eine willkürliche Ausnahme zu verflachen.

Allein diese Annahme ist gar nicht möglich, wenn man die Worte V. 37. richtig auffaßt. Es käme sonst ein doppelter Gegensatz heraus: „aber bei Gott dürft ihr schwören — aber eure Rede sey Ja" u. s. w. Da hätte sich der Jünger genauer ausgedrückt als der Meister, Joh. 1, 13., wo es nothwendig von οὐδὲ ausgeht, weil ein ἀλλ' ἐκ θεοῦ darauf folgt. Der Herr hätte also seinen Satz so fassen müssen: μηδὲ ἐν τῷ οὐρανῷ, μηδὲ — —, ἀλλὰ κατὰ τοῦ θεοῦ. Aber wie schwach dieser Gegensatz gegen V. 33. wäre, ist schon oben bemerkt. Auch Strippelmann a. a. O. S. 81. legt diese Worte hinein, ohne zu beachten, daß der Herr diese Worte, von denen Alles abhängt, unmöglich hätte verschweigen können. Man darf nur den Hauptsatz ohne die Zwischenglieder lesen, wie schon Justin M. gethan hat: „daß ihr allerdinge nicht schwören sollt — eure Rede aber sey Ja" u. s. w., so sieht man leicht, daß der Herr die reinste Wahrheitsliebe ohne Eid empfiehlt. Alle Versuche, diese Worte mit dem Eid in Verbindung zu bringen (wie Göschel S. 124. will, dagegen West S. 223.), müssen nothwendig mißlingen. Hätte der Herr dadurch den Eid schärfen wollen, so hätte er eher so fortfahren müssen: ἔστω δὲ ὁ ὅρκος ὑμῶν —, denn ὁ λόγος, die Rede, das Wort der Wahrheit, wäre zu allgemein, wenn es eine Adjuration ausdrücken sollte. — Daß aber der Eid bei Gott wenigstens nicht ausgeschlossen sey, geht aus Matth. 23, 18 ff. unzweideutig hervor. Der Herr bestraft deutlich die falsche Meinung der Juden, durch Dinge, die nicht Gott

sind, die Eide unverbindlich oder doch weniger verbindlich zu machen, da der Schwur bei leblosen Dingen, deren Rache man nicht zu fürchten hat, für jeden Schwörenden nur Sinn und Bedeutung hat, wenn er auf Gott bezogen wird (vgl. Göschel S. 118 ff., Stirm a. a. O. S. 103., besonders Stier, Reden Jesu nach Matthäus, I. S. 142.). Es muß zugegeben werden, daß laxe, jesuitische Casuisten unter den Juden dadurch den Eid herabwürdigten, und es geht aus Stellen bei Grotius, Wetstein hervor, daß bei dem überhandnehmenden Verfall diese Formeln auch beim Gerichtsgebrauch sich eingeschlichen haben mögen. Da aber nachgewiesen ist, daß Christus diese Schwurformeln dem Eide bei Gott gleichstellt, und er zu Menschen redet, deren δικαιοσύνη vorzüglicher seyn sollte, als die der Pharisäer, so sieht man leicht, daß sich Christus nur diesem pharisäischen Mißbrauch stark entgegensetzt. Die heilige Scheu, den Namen Gottes lieber gar nicht auszusprechen (Sir. 23, 9. 11.), als beim Eid in die Gefahr einer Majestätsverletzung zu kommen, mag zuerst diese Eidesformeln in Gang gebracht haben. „So gering auch", sagt Göschel sehr schön S. 123., „das Gut sey, bei dem du schwörst, es ist dennoch Gottes; wie du auch schwörest, mittelbar schwörst du doch bei Gott, dem du sträflich ausweichen willst und doch nicht ausweichen kannst." Ebenso Tholuck, Bergpred. S. 286. Ebenso Luther zum zweiten Gebot: „daß unser Herr Christus alle Schwüre, die bei der Creaturen Namen geschehen, zu Gott zeucht. Daraus du merken magst, daß, welcher schwört bei einem Dinge, das (nicht Gott, aber) Gottes ist, oder sonst ihm zugeeignet wird, schwöret auch bei Gott, in welchem und zu welchem alle Dinge sind." Neander, das Leben Jesu Christi, 5. Aufl. S. 395., spricht es am genauesten aus: „Die uneigentlichen Eidesformeln — erwähnt Christus nur deßhalb, um desto stärker auszudrücken, daß er jeden Eid schlechthin, jede andere Betheuerungsformel als das bejahende oder verneinende Wort aus seinem Reiche verbanne. — Man hätte sonst meinen können, sein Verbot beziehe sich nur auf die unmittelbare Anrufung Jehovah's — welche auch fromme Juden zu vermeiden suchten, und statt welcher sie — jene Betheuerungsformeln erfunden hatten." Es wäre doch zu auffal-

lend, daß der Herr diese Eidesformeln, an welche er das gänzliche (ὅλως) Verbot des Eides anknüpft, zweimal so nachdrücklich vorhält, daß er das zweite Mal dieselben einem Eide bei Gott gleichstellt, und V. 36. die Wahrhaftigkeit in seinem Reich auf Ja und Nein beschränkt und damit seine Belehrung über den Eid abschließt, wenn er die eine wahre Betheuerung bei Gott, die den Eid rechtfertigen soll, mit Stillschweigen übergangen hätte. Hiermit ist auch die Einwendung beseitigt, als ob der Herr diese indirecten Eidesformeln nur darum aufführe, um anzuzeigen, daß durch den Gebrauch derselben auch die dem Namen Gottes schuldige Ehrfurcht verletzt werde.

Wenn also der Herr selbst die angeführten Schwurformeln einer Berufung auf den lebendigen Gott gleichstellt (Matth. 23, 21. 22.), so werden wir im Brief des Jakobus, der sich so genau an die Bergpredigt anschließt (vgl. 5, 1—5. mit Luk. 6, 24., V. 6. mit Matth. 5, 10., V. 11. mit V. 11 u. 7., Luk. 6, 22. 35 ff. und besonders Matth. 5, 33 ff. mit V. 12.), ganz dieselben Gedanken finden. Es ist ihm Vieles (πρὸ πάντων) an dieser Warnung gelegen; nur darf nicht übersetzt werden: „noch irgend einen anderen Eid von dieser Art (wie Göschel S. 193. und Stier zu d. St. S. 296.), sondern wie Luther richtig: noch mit keinem anderen Eide (s. West, S. 224.). Auch das τὸ ναὶ κτλ. ist nur formell von den Worten bei Matthäus verschieden, da hier statt des Subst. ὁ λόγος durch den Artikel τὸ die nähere Bestimmung gegeben wird. Ebenso stimmen die Schlußworte überein: „was über dieses (die einfache Versicherung von Ja und Nein) hinausgeht, stammt aus dem Bösen, wodurch man dem Strafgericht verfallen kann (Jak. 5, 12.). Die Sätze scheinen gegen das Ende des Jakobusbriefs etwas abgebrochen zu seyn, und doch stimmt im Ganzen Alles überein. Der Verfasser bestraft die Zungensünden (3, 2—9.) — ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας — besonders 4, 11. in Verbindung mit Rechtsstreitigkeiten, wodurch der Arme oft Unrecht leidet (3 Mos. 19, 12. 13.) und ohne Widerstand das Unrecht über sich ergehen lassen (Jak. 5, 6.), daher über seinen Bedrücker seufzen (V. 9.) muß. Daher vor Allem nicht schwören, weil dadurch die gerechte Sache oft zur ungerechten werden kann, wenn man nicht die einfache Wahrheit

mit Ja oder Nein ausspricht (V. 11.). Der Segen des Gebets wird nun gegenübergestellt (V. 13.).

Ferner werden für den Eid die vielen Eide im alten Testamente angeführt. — Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Gewohnheit zu schwören im Umgang des gemeinen Lebens, wo man aus freiem Entschluß etwas heilig versichern zu müssen glaubte, zuerst aufgekommen ist. Man findet schon in der Patriarchenzeit den Menscheneid sehr häufig mit den verschiedenen damit verbundenen Gebräuchen (man sehe Ewald's Alterthümer, 2. Ausg. S. 18 ff.), welche nicht sowohl auf einer Anordnung Gottes, als auf menschlichem Gutdünken beruhen. Wenn der Eid auch nach und nach in den Gerichtsgebrauch der Obrigkeit im Namen Gottes übergegangen ist, so möchte es doch schwer halten, eine göttliche Anordnung in dieser Beziehung nachzuweisen. Wenn auch bei Stellen wie 2 Mos. 22, 10. 11., 4 Mos. 5, 12 ff. ein göttlicher Befehl an Moses vorausgeht, so gehören doch diese Fälle zu sehr unter die speciellen Gesetze, welche die Verhältnisse des Volks, wie hier beim Reinigungseid, hervorriefen, zu den Gerichtsgesetzen, wo die Götter, d. h. die Obrigkeit im Namen Gottes zu entscheiden habe, daß sie sich leicht aus der göttlichen Gesetzgebung heraus entwickeln konnten. Wenn der Begriff des Eides nicht ganz festgehalten wird, da Geloben und Schwören (4 Mos. 30, 3. 11. 14., Ps. 132, 2.) parallel gesetzt werden und unbesonnene Gelübde durch ein Opfer versöhnt und vergeben werden können (3 Mos. 5, 6. 10., Ewald a. a. O. S. 24.), wie der falsche Eid (3 Mos. 5, 22. 24.), so erhellt, daß Schwören ein untergeordneter Begriff ist, indem nicht sowohl das Gebot, bei dem Namen Gottes zu schwören, als bei den häufigen Klagen über das Schwören bei fremden Göttern, was dem falschen Schwören gleichkommt, und über das falsche Schwören bei dem wahren Gott (3 Mos. 19, 12., Jes. 48, 1., Jer. 5, 2.) — was dieselbe Treulosigkeit an Gott ist, wie der geistige Ehebruch (V. 7. 7, 9., Hos. 4, 2., Mal. 3, 5.) — vielmehr immer nur das Verbot, bei den Greuelgötzen zu schwören, hervorgehoben wird. Es wird immer nur die aufrichtige Verehrung des wahren Gottes im Gegensatz gegen die falschen Götter (Jer. 4, 2., 5 Mos. 10, 20.) als die Hauptsache vorangestellt und dann nur „und bei seinem Na-

men schwören" als Nachsatz hingestellt. Immer wird das Schwören bei heidnischen Göttern, welche doch nichts sind (Jer. 10, 3 14 f.), dem Verlassen des wahren Gottes und dem Abfall von ihm (Zeph. 1, 5. 6.) gleichgesetzt, so daß in allen diesen Stellen mehr von einem Bekenntniß des wahren Gottes, als von einer Pflicht, bei seinem Namen zu schwören, die Rede ist.

Man beruft sich ferner darauf, daß Gott selbst geschworen hat. — Aber gerade der Gotteseid möchte für die Vertheidigung des Menscheneides bedenklich werden. Denn wenn Gott bei sich selbst (1 Mos. 22, 16.), bei seiner Seele oder bei seiner Heiligkeit (Am. 6, 8. 4, 2.) schwört, so wird dieser Eid als Bundeseid (Ps. 89, 4. 35 f., vergl. 2 Sam. 7, 12., wo die Verheißung einfach auf dem Willen Gottes beruht), als freiwillige Herablassung Gottes zu den schwachen Menschen, zugleich aber als Majestätsrecht Gottes dargestellt, weil es unmöglich ist, daß Gott lüge oder ändere, was aus seinem Munde gegangen ist (Ps. 89, 35 f.). Schon hieraus ergibt sich, daß von dem Schwören Gottes, dessen Worte Wahrheit sind, keine Anwendung auf trügliche Menschen stattfindet. Wie die Worte „Gott spricht" von der Schöpfung an Ausdruck seines allmächtigen Willens und die Ausführung desselben sind, so ist der Ausdruck „Gott schwört" eine That Gottes (vgl. Jes. 45, 23.) und Darstellung seiner ewigen, unveränderlichen Wahrhaftigkeit, der Unwandelbarkeit des göttlichen Willens, daß sein Rath nicht wanke. Daher hat schon Calvin die Stelle Hebr. 3, 11. am einfachsten übersetzt: haec est generatio, cui negavi promissae terrae possessionem. Es wird bei dem Gotteseid immer nur die Wichtigkeit (im Gegensatz gegen den Leichtsinn der Menschen in unbedeutenden Dingen), aber auch die unfehlbare Gewißheit der göttlichen Aussprüche im Verheißen und Drohen angedeutet. Wenn Göschel S. 285. sagt: „Auf dem Bundeseide Gottes beruht auch der Eid, den der Mensch zu Gott schwört, denn dieser Eid hat den Bund der Gemeinschaft mit Gott zur Voraussetzung. Der Eid Gottes ist mithin die Grundlage des Eides, den der Mensch schwört", so ist dieß gegen die Erfahrung, und der große Abstand zwischen der Wahrhaftigkeit Gottes und der Wahrhaftigkeit der Menschen ist ganz übersehen. Das Mißliche des Eides fällt von selbst in

die Augen, weil man von demjenigen, dem man um menschlicher Zwecke willen zur Erpressung der Wahrheit einen Eid auferlegt, zum Voraus annimmt, daß er mit dem Principe der Wahrheit nicht gerade in Gemeinschaft steht, und ihn daher moralisch nöthigen will, aus dem Abstand heraus und in Gemeinschaft mit Gott zu treten, und sich so gern der Täuschung überläßt, daß der Schwörende wenigstens im Augenblicke des Schwörens mit ihm in Gemeinschaft gestanden habe. Ebenso S. 184: „Es ist eine große Gnade, die dem Menschen beschieden ist, daß er — bei dem Namen Gottes schwören darf." Kein Mensch, der schwören muß, sieht es als Gnade Gottes an, daß er schwören darf. Es ist immer mißlich, den Gotteseid mit dem Menscheneid in Vergleichung zu setzen.

Im neuen Testament treten die vielen Eide, mit Ausnahme der Erinnerung an alttestamentliche Eide, zu denen auch die alttestamentliche Fassung des Engeleides (Offenb. 10, 5., vgl. Dan. 12, 7.), gehört, ganz zurück oder erscheinen doch in einer ganz anderen Gestalt. Der leichtsinnige Eid des Herodes, welcher zeigt, wie man um des Eides willen auch eine gottlose Verpflichtung erfüllen müsse, und der schwache, aus bloßer menschlicher Furcht hervorgegangene Eid des Petrus empfehlen die Sache des Eides nicht. Aber, sagt man, Christus hat ja selbst einen gerichtlichen Eid abgelegt oder doch, wie es Göschel richtiger ausdrückt, die beschwörende Frage des Hohenpriesters nicht abgelehnt. — Markus, dessen Evangelium bei seiner ursprünglichen Gestalt das erste und älteste seyn mag (Ewald, Jahrb. II. S. 203 ff., wie schon Storr, Zweck Joh. S. 274 ff.), und der sonst Vieles in malerischer Ausführlichkeit darstellt, läßt den Hohenpriester ganz einfach die Frage stellen: du bist Christus, der Sohn des Hochgelobten? worauf Jesus ebenso einfach antwortet: ich bin's. Wenn Matthäus, der sich gern für seine Leser an jüdische Gebräuche anschloß, die Frage in eine beschwörende einkleidet, so ist es ganz passend, daß sie Jesus nur mit σὺ εἶπας beantwortet, was wir nicht gerade mit unserem Ja übersetzen dürfen (s. Bengel's Gnom. z. d. St.). Er konnte nicht antworten: ὀρθῶς λέγεις, weil in der Frage doch etwas Anderes, wie in der ähnlichen des Pilatus (Joh. 18, 33. 37.) ein ganz

anderer Königsbegriff lag, als in der Antwort des Herrn. Weil er erkannte, daß es dem Hohenpriester nicht um die Wahrheit, sondern bei dem beharrlichen Stillschweigen Jesu (V. 62 f.) um die Erpressung einer Antwort zu thun sey, und daß man ihm, dem Wahrhaftigen, doch nicht glauben, ihn, er möge sagen, was er wolle, doch nicht loslassen (Luk. 22, 67 f.) werde, so konnte ihm die Form der Frage, die er gerade wie jede einfache Frage beantwortet, ganz gleichgültig seyn; dagegen spricht er zur Beschämung des Hohenpriesters das aus, was er auch schon früher versichert hatte (Matth. 16, 27. 24, 30.), daß ihr ungerechtes Verfahren gerade zur Offenbarung seiner Herrlichkeit beitragen werde, und daß sie ihn einst als ihren Richter werden erscheinen sehen.

Die häufig vorkommende Versicherung und Betheuerung der Wahrheit mit *ἀμὴν* und verdoppelt bei Johannes am Anfang seiner Reden — also das gerade Gegentheil von Antwort auf einen Eidschwur — ist ein klarer Beweis, daß auch der Wahrhaftige sich veranlaßt sehen kann, die höhere Wahrheit feierlich zu bekräftigen. Nur der Herr selbst, *ὁ Ἀμήν*, *ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός*, Offenb. 3, 14., der mit dem אֱלֹהֵי־אָמֵן (Jes. 65, 16.) Eins ist, bedient sich dieser Versicherung, seine Apostel nie. Er bedient sich dieser Versicherung, wenn die Wahrheit in ihrer siegreichen Kraft anerkannt werden soll, wenn er etwas Neues, Bedeutungsvolles, seinen Jüngern und anderen Zuhörern Unerwartetes, was auf die Entwickelung seines Lebens und seiner Lehre hinweist oder zur Offenbarung seiner messianischen Würde dient, aussagt, darum mit so starkem Nachdruck aussagt, um den oft trägen Geist seiner Zuhörer zur Aufmerksamkeit zu wecken. Würden aber jene so oft wiederholten Worte als Eidesformel angesehen, so müßte angenommen werden, daß der Herr selbst der Einwendung habe begegnen wollen, als ob in seine Wahrhaftigkeit ein gegründeter Zweifel gesetzt werden könnte. Dieß würde mit Joh. 5, 31. und 8, 13. im Widerspruche stehen, wo er ohne *ἀμὴν* das wichtigste Zeugniß ablegt. In der ersten Stelle gibt er allerdings zu, daß sein Zeugniß allein als eines Einzelnen, ohne Berufung auf einen anderen bestimmten Zeugen und ohne das Zeugniß der Werke, die ein Be-

weis seiner Sendung vom Vater (5, 36.) seyen, bei ihnen keine Gültigkeit, also auch keinen Glauben finden würde; aber das mache sein Zeugniß zu einem wahren und gültigen Zeugniß, weil er besser wisse als sie (8, 14.), woher er stamme, weil er seines höheren Ursprungs unmittelbar gewiß und ein von dem seinigen unabhängiges göttliches Zeugniß seiner Glaubwürdigkeit, das seines Vaters, vorhanden sey. Wie der Vater für ihn zeugt, so zeugt und richtet (V. 16. 5, 30.) er mit dem Vater; darum ist sein Zeugniß ein vollkommenes Zeugniß, sein Gericht ein wahres Gericht. Diese Worte enthalten also nicht die Unterlagen des Eides, sondern entfernen den Eid; denn wo zwei vollgültige Zeugen sind (V. 14.), da bedarf es des Eides nicht (gegen Göschel, S. 263.).

Wenn es der Weisheit und Liebe des Christen überlassen bleibt, wo zur einfachen Bejahung eine weitere Betheuerung hinzutreten dürfe und müsse (Harleß a. a. O. S. 176.), so war der Apostel Paulus nicht nur berechtigt, sondern in manchen Fällen verpflichtet, einer Betheuerung sich zu bedienen, welche als freiwilliger Ausdruck des religiösen Gemüths aus dem subjectiv kräftigen Bewußtseyn der inneren Wahrheit dessen, was er sagt, hervorgeht, ohne dazu, wie es bei einer Eidesleistung der Fall ist, aufgefordert zu seyn. Röm. 1, 9. ist eine feierliche Erklärung, daß er im Andenken an Gott von ganzem Herzen die Lehre seines Sohnes zu befördern suche und als Christ, der sich in der Wahrheit mit Christus Eins (2 Kor. 11, 10.) wisse, um so mehr zur Wahrheit verpflichtet fühle. Röm. 9, 1. faßt Paulus Alles zusammen, daß er in Gemeinschaft mit Christus, daß er unter der Leitung des heil. Geistes stehe und daß ihn sein Gewissen davon überzeuge. (Kämen diese drei Umstände bei einem Eide zusammen, dann dürfte man mit Rothe, theolog. Ethik, S. 577., sagen, daß der Eid etwas Hohes und Großes, gleich sehr Gott und uns Ehrendes sey.) Der Ausdruck ἐν Χριστῷ (vgl. Eph. 4, 1. mit 3, 1.) ohne ὀμνύω ist nichts weniger als eine eidliche Betheuerung, da er nur die innige Gemeinschaft mit Christus, in dessen Namen Paulus spricht und lebt und leidet, ausdrückt und aussagt, daß sein ganzes Leben auf Christus bezogen ist, wie ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (Gal. 1, 20., 1 Tim. 5, 21.) ein

lebendiges Andenken an Gott und Bewußtseyn seiner Gegenwart darstellt (vgl. Winer's Gramm. S. 370. und διὰ S. 364.). — 2 Kor. 1, 23. ist eine starke Betheuerung, die sich aber aus dem Vorhergehenden leicht erklärt. Der Apostel sagt, daß er sich von Wankelmuth frei wisse, da er zur Umänderung seines Reiseplans gute Gründe gehabt habe, hauptsächlich den, sie zu schonen, da er unter den vorhandenen Umständen zu ihrer Freude nicht hätte mitwirken können (V. 17.). „Da dieß also mein Vorsatz war, habe ich etwa leichtsinnig gehandelt oder einen Beschluß gefaßt, den ich — nach fehlerhafter Menschen Weise — nicht gesonnen war auszuführen, so daß bei mir das Ja auch (ebensoviel als) das Nein ist, daß ich Ja sage, wo ich Nein sagen sollte? So gewiß Gott treu und wahrhaftig ist, war, was ich euch vortrug, nicht bald Ja, bald Nein, daß, wenn ich Ja sage, es ebensowohl für Nein gelten könnte, sondern in Uebereinstimmung mit der Wahrheit (V. 23.). Ich rufe aber Gott zum Zeugen an, der mein Innerstes (Seele) kennt." Es ist zu viel, wenn Tholuck a. a. O. S. 284. sagt, daß Gott zum Rächer angerufen wird. Warum soll ἐπὶ hier gerade contra heißen? Der Gedanke, daß Gott die Seele erschaffen habe (Jerem. 38, 16.) und über seine Seele herrsche, ist dabei nicht ausgeschlossen. 1 Kor. 15, 31. hat νὴ ohne formula iurandi nur die Bedeutung von Gewißheit: „so gewiß ich mich euerthalben rühmen darf", wobei der Apostel auf den Anfang des Capitels V. 1—3., zurückblickt. Die Worte οὐ ψεύδομαι würden sich nach einem Schwure verdächtig ausnehmen, während sie eine kräftige Versicherung nachdrücklich verstärken. In allen Stellen drückt der Apostel nur den Gedanken aus, daß bei ihm Wahrheit nie Lüge werden könne, daß das Ja ein festes Ja, ein Ja im Herzen, und das Nein ein sicheres Nein ist. Daher beruft er sich nicht bloß auf seinen apostolischen Charakter, sondern auf Gott, als Zeugen der Wahrheit, und auf Christus, den Wahrhaftigen, mit welchem er sich in der Wahrhaftigkeit (2 Kor. 1, 19.) Eins wußte. — Das Beispiel Jesu und der Apostel kann also nicht zur Empfehlung des Eides dienen.

Aber in der Stelle Hebr. 6, 13 ff. ist die Rechtmäßigkeit oder doch Zulässigkeit (West, S. 222. 229.) nachgewiesen? Aller-

dings, aber im alttestamentlichen Sinne. Denn fürs Erste wird das Schwören Gottes nicht in Parallele mit dem menschlichen Schwören, sondern in einen Gegensatz zu demselben gestellt (Ebrard z. d. St.). Allerdings schwört Gott bei sich selbst 1 Mos. 22, 16. Es ist aber bloße Einkleidung, da dieselbe Verheißung 12, 3. 7., 17, 4., vergl. 28, 13 f., als bloßes Sprechen Gottes ohne Schwur erscheint und Ps. 105, 42. als Gottes heiliges Wort die Verheißung dargestellt wird. Der Schwur Gottes ist also sein heiliges Wort, und dadurch kommt der Mensch schon in Nachtheil mit seinem Schwören, weil sein Wort nicht immer ein heiliges ist. Nur von Gott kann gesagt werden, was schon Calvin zu d. St. bemerkt: in Deo tam dicere quam iurare immutabile est. Daher kann von dem Eide Gottes, des Wahrhaftigen (4 Mos. 23, 19.), gar keine Anwendung auf den Eid des Menschen, der nur des Mißtrauens wegen gefordert wird, gemacht werden, da der Mensch nur bei dem Größeren schwören muß und der Werth oder Unwerth seines Eides davon abhängt, ob er sich diesen Höheren gerade auch vergegenwärtigt hat. Fürs Zweite ist nur eine Seite des Eides aufgefaßt, nämlich die, daß der Eid das letzte Mittel ist, Rechtsfragen spruchreif zu machen und zur Entscheidung zu bringen. Aber von den Folgen, die er im Leben hat, ist nicht die Rede. Daher die Behauptung, daß der Eid das Ende alles Haders macht, mit der Erfahrung des gemeinen Lebens streitet. Derjenige, dem ein Eid auferlegt wird, ist befangen von den traurigen Folgen, wenn er den Eid verweigert, und, wenn er ihn schwört, verblendet von dem eigenen Vortheil, weil er in manchen ihm selbst oft zweifelhaften Fällen einen Verlust an seinem Vermögen erleiden kann. Eusthathius sagt mit Recht: den Eid soll man nicht zulassen ἐν τοῖς ἀδήλοις πρὸς βεβαίωσιν — aber es sind eben lauter ἄδηλα oder ἀμφισβητούμενα, wenn man es auf einen Eid ankommen läßt; wo man zum Voraus klar in die Sache hineinsieht, bedarf es des Eides nicht. Bengel im Gnomon z. d. St.: iuramentum ultimum remedium, quo non debemus uti, quum alia superest ἀντιλογίας tollendae via. Denn es ist eine allgemeine traurige Erfahrung, daß der andere Theil, der durch das Abschwören einen bedeutenden Verlust erleidet, sich die Gegenrede vorbehält, der

Gegentheil habe falsch geschworen. Wenn also auch der Streit vor dem Richter, die gerichtliche Untersuchung, bei welcher es fest bleibt, ein Ende hat, so tritt dagegen der klägliche Umstand ein, daß der Haber unter den Betheiligten fortwährt und, statt den Anfang zum Frieden zu bilden, sehr oft in lebenslänglichen Haß übergeht. Wenn daher Göschel S. 276. behauptet, daß der Eid negativ als das Ende des Widerstreits, positiv als Befestigung des Friedens erkannt wird, so ist das Erste richtig, das Andere nicht, sondern in die Stelle hineingelegt; denn vom Frieden ist in der Stelle gar nicht die Rede, sondern nur davon, daß der Rechtsstreit ein Ende hat, es mag wahr oder falsch geschworen seyn, Friede oder Haß daraus entstehen.

Der sogenannte reinere Begriff des Eides, bei welchem jeder Schein einer willkürlichen Einwirkung auf das göttliche Wesen und Rückwirkung desselben auf den Menschen weggeräumt und nach welchem der Eid durch nichts als durch das Förmliche und Feierliche von den gewöhnlichen Zusagen unterschieden wird, kann die Schwierigkeit auch nicht lösen. Der Eid ist nach den gewöhnlichen Begriffen 1) eine feierliche Versicherung (Betheuerung) der Wahrheit in Gestalt eines Religionsbekenntnisses, wobei man sich 2) Gott als Zeugen der Wahrheit vergegenwärtigt und ihn 3) als Rächer der Unwahrheit und der Nichterfüllung des Versprechens aufruft. Bei dem reineren Begriff des Eides soll 2. und 3. wegfallen. So schon Kant (metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 153.), daß der Eid, den er als Erpressungsmittel der Wahrhaftigkeit in äußere Aussagen bezeichnet, sich auf den Aberglauben gründet, daß Gott die Lüge eher strafen werde, wenn der Schwörende ihn dazu auffordert. Auch der warme Vertheidiger des Eides, Göschel, verwickelt sich hier, wenn er S. 225 ff. sagt, „dem Eid werde auch das vorgeworfen, daß er eine frevelhafte Verpfändung der ewigen Seligkeit für den Fall des Meineids enthalte; dieß sey eine Verdrehung des Eides, eine Verblendung des Aberglaubens, indem der Eid nicht sage, daß der Schwörende die Strafe des Meineids auf sich nehme, sondern daß er sie kenne, aber fliehe und nicht übernehmen könne, mithin — die Wahrheit sage.“ Hier kann doch bloß von Solchen die Rede seyn, die in Wahrheit Bekenner, d. h. deren Eid der Ausdruck

einer wahrhaftig ihnen innewohnenden Glaubenshoffnung sey. Man sage einmal einem Menschen, der zum Schwören vorbereitet werden soll, um desto gewisser allen Meineid zu entfernen: du kannst die Strafen des Meineids nicht übernehmen — dieß ist eine Verblendung des Aberglaubens —: er wird um so leichtsinniger Alles aufs Spiel setzen. Ebenso Rothe, theol. Ethik, S. 576. 586: „daß der Schwörende Gott gegenüber auf irgend eine göttliche Gnade verzichte und die Rache Gottes über sich herabrufe, ist durchaus unstatthaft, als irreligiös." Wenn aber sogleich hinzugesetzt wird: „allein er erklärt feierlich, daß er in dem gedachten Fall der unabwendlichen Strafe Gottes verfallen seyn würde", so scheint durch den Nachsatz der Vordersatz größtentheils aufgehoben. Am strengsten Harleß a. a. O. S. 177: „daß der Bekennende den höchsten Richter selbst als Zeugen seiner Wahrhaftigkeit einsetze und eine feierliche Verzichtleistung auf Gottes Gnade im Falle der Unwahrheit niederlege." — Allerdings würde durch diese reineren Begriffe dem Eide, so lange er noch gerichtlich besteht, der Nerv abgeschnitten und unser Volk würde noch viel gleichgültiger und gewissenloser dagegen werden; denn es belehrt uns eine ebenso häufige als traurige Erfahrung, daß Mancher, der zu einem Eide genöthiget wird, weil man seinem bloßen Wort nicht traut, auch vor dem Eid nicht zurückbebt und daher lieber falsch schwört, als daß er seinen Vortheil aufgibt, der seinem Eigennutz näher liegt, als das Strafgericht Gottes, das er in beliebige Ferne hinausrückt (vgl. 5 Mos. 29, 19 f.).

Die Annahme, daß Christus bei diesem Verbot eine ideale Welt im Auge gehabt habe, beruht offenbar auf dem richtigen exegetischen Gefühl, daß er den Eid verboten habe und doch für diese Welt nicht verboten habe, weil er im Staatsleben unentbehrlich sey. Man schwankt also zwischen seinen Worten hin und her und muß daher auch folgenden Gedankengang zugeben: ihr sollt euch keine böse Lüste erlauben (Matth. 5, 28—30.), ich weiß aber wohl, daß ihr es in dieser Welt nie dahin bringen werdet; ihr sollt eigentlich keinen Eid schwören — ich weiß aber wohl, daß es nie dahin kommen wird. Gewiß, wer diese Vorstellungen in die Seele Jesu legen kann, hat seinen Geist nicht erkannt. Mit Idealen hatte er nichts zu thun; was er sagt, soll für die

Wirklichkeit gelten, nicht über den Kreis des menschlichen Lebens, wie es ist, hinausliegen, sondern als Wort des größten Lehrers, der, erhaben über den vorchristlichen Standpunct, die Menschen auf den höchst möglichen Grad von sittlicher Vollkommenheit (V. 48.) erheben will, in dieser Welt lebendig und wahr werden. Sonst wäre dieses Gebot [oder Verbot] nicht für den mit der Sünde behafteten irdischen Zustand gegeben, es wäre als eine in die Form des Gebots gekleidete Prophetie anzusehen, es würde ihm hiermit ein von den andern Geboten der Rede specifisch verschiedener Charakter zugeschrieben (Tholuck a. a. O. S. 275.). Wenn in kleineren Vereinen, wie dieses bei den Mennoniten der Fall ist, die Menschen sind wie wir, diese Vorschrift Christi ausgeführt werden konnte, so sollte dieß auch bei größeren Vereinen, im Staate möglich werden. Was also der Herr in der Bergrede sagt, muß den Bewohnern τοῦ αἰῶνος τούτου gelten. Wo er sich so bestimmt und klar ausspricht, da hat er nicht nur seine Schüler, nicht Menschen, wie sie seyn sollten und wie sie etwa künftig einmal sich gestalten könnten, sondern wie sie sind, im Auge. Die ideale Auffassung des Eides gilt nicht für den Verkehr mit der Welt, wie sie ist.

Daß der Eid nach dem bisherigen Gerichtsgebrauch eine äußerlich heilige, religiöse Handlung sey, und daß der Staat durch das Bedürfniß desselben, insofern er ein feierliches Bekenntniß zum lebendigen Gott ist, auf das Verhältniß zu Gott hingewiesen und in demselben erhalten werde, wird nicht in Abrede gezogen. Aber daß er ein Gottesdienst oder Gelegenheitsgottesdienst sey (Göschel, S. 181.; Tholuck, litt. Anz. 1833. S. 201.; die angeführten Stellen beweisen das nicht, am wenigsten Ps. 63, 12. [a])), muß schon darum bestritten werden, weil er im A. T. nie zu den Dingen, die zum Gottesdienst, wie z. B. Opfer, gehören, gerechnet und bei uns in die Gerichtsstuben verlegt ist.

---

a) Wenn Göschel, S. 236., die Stelle Ps. 63, 12. so faßt: wer bei dem Herrn schwört, der soll gerühmt werden, so ist dieß gegen die Worte und den Zusammenhang. Es ist nur vom Schwören beim Könige die Rede, aber nur um die treue Anhänglichkeit und die göttliche Verleihung dieser Würde auszudrücken.

Der Eid hat also seine Berechtigung vorzüglich in dem Umstand, weil er im Staatsleben und im Gerichtsgebrauch unentbehrlich ist, daher Christus ihn nicht habe verbieten können (was man aber sonst petitio principii nennt). Dabei muß es auffallen, daß die bewährtesten Männer den Eid mit der Sünde in nahe Verbindung bringen. Göschel, S. 127: „Durch die Sünde ist auch der Eid unter den Sündern zur Sünde und zum Fleisch geworden. Seitdem die Sünde die Leute verderbt hat, — seitdem kommt auch der Eid aus der Sünde, sowohl von Seiten des Schwörenden, — als von Seiten dessen, der seinen Nächsten in die mit dem Eide verbundene Gefahr stürzt." S. 235: „Der Eid ist ein nothwendiges Uebel [ein Uebel gewiß, aber daß er nothwendig sey, wäre vorerst zu beweisen], ein selbstverschuldetes Uebel; darum hat er nur in der Welt der Sünde Geltung, an sich ist er ein Unding." Wenn freilich schon auf der folgenden Seite der Eid nach der zweiten Ansicht ein Segen Gottes — der Fluch ein Segen genannt wird, so möchte es schwer seyn, diesen Widerspruch zu lösen. Ebenso erklärt Rothe a. a. O. S. 577. das Bedürfniß des Eides für eine Consequenz der Sünde. Es dringt sich daher nothwendig die Frage auf, ob durch den Eid mehr Recht als Unrecht geschieht. Es darf mit Grund angenommen werden, daß durch den Eid viel Unrecht verhindert wird, aber dabei dürfen wir nicht übersehen; daß durch den Eid auch viel Unrecht begründet wird; denn wenn auch oft der leichtfertigste Lügner zu Ernst und Wahrheit beim Eid vermocht wird, so mag es doch zu den seltenen Fällen gehören.

Nicht weniger könnte es auffallen, daß von den Vertheidigern des Eides ein Riß in die Eidestheorie dadurch gemacht wird, daß manche Eide für überflüssig erklärt werden, wie z. B. von Rothe gewünscht wird, daß die Versprechungseide gänzlich abgestellt würden, namentlich die Amtseide und die Huldigungseide. Warum nicht auch die Zeugeneide, da §. 1075. auf ihre Unsicherheit nachdrücklich hingewiesen wird und die Schwurgerichte davon traurige Belege geben? Warum nicht auch die Glaubenseide, weil Niemand zum Voraus Bürgschaft dafür stellen kann, daß er bei fortschreitender Geistesentwickelung immer dieselben religiösen Ueberzeugungen haben und dabei stehen bleiben werde,

worüber der Gewissenhafte schon oft Gewissensbisse gefühlt hat?

Wir haben nur noch über die Stellung des Schwörenden zum Eid und über den Richter, der den Eid abnimmt, Einiges zu bemerken.

Es sind hier zuerst zwei Classen von Menschen genau zu unterscheiden. Wenn der redliche Wahrheitsfreund, der allgemeines Vertrauen genießt und verdient, der ein rechter Jünger des Herrn ist und im Geiste der Liebe wandelt, zu einem Eid aufgefordert wird, so hat es kein Bedenken; da könnte der Eid überflüssig scheinen und das einfache Ja oder Nein vollkommen genügen. Aber das macht die Sache des Eides so bedenklich, daß es in den meisten Fällen eine von der Wahrheit und Glaubenshoffnung weit entfernte Menschenclasse ist, der man einen Eid zumuthet, bei welcher der Glaube an Gott als den allwissenden Zeugen nicht lebendig und wirksam genug ist, bei welcher das sittlich-religiöse Gefühl viel niedriger steht, als der Gedanke an irdischen Gewinn oder Verlust. Wenn ihr auch der Ernst der göttlichen Gerechtigkeit, welche den Meineidigen, der des Gottes der Wahrheit spottet, nicht ungestraft lassen kann, vorgehalten wird, so werden wir hier auch wieder auf das Mißliche des Eides hingewiesen, indem das, was dem Schwörenden an Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe abgeht, durch Furcht vor göttlichen Strafen ergänzt werden soll, auch abgesehen von den vielen abergläubischen Meinungen und Mitteln, mit denen sich die Schwörenden umgeben und wodurch sie den Eid unkräftig und unschädlich für sich zu machen meinen. Wenn de Wette (christliche Sittenlehre, III, 53.) sagt: „So lange noch nicht Alle ganz im Geiste Christi leben, sind zur Erhärtung der Wahrheit die Eidesleistungen nothwendig“, so möchte man fragen: welche Sicherheit gewährt der Eid derer, von denen man zum Voraus annimmt, daß sie nicht im Geist Christi (der Wahrheit, sondern der Lüge) leben? Es ist doch ein zu gefährlicher Grundsatz, den Eid nur dann für zuläßig zu halten, wenn für die Wahrhaftigkeit des Schwörenden keine andere Bürgschaft gewonnen werden kann. Denn die Obrigkeit kann alsdann keine Sicherheit erlangen, ob wahr oder falsch geschworen sey, indem derjenige, welcher ohne Eid

keinen Glauben verdient, auch dann nicht glaubwürdiger ist, wenn er Gott zum Zeugen seiner Aussage anruft, auch in diesem Fall etwas Falsches sagen kann, weil im Augenblick der Gedanke an Gewinn oder Verlust sein Herz weit mehr beschäftigt, als der Gedanke an Gott und die Zukunft, in welche die Strafen seiner falschen Aussage hinaus verlegt werden. Mit Unrecht wird behauptet, daß der Eid nur da zugegeben werde, wo ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit vorhanden sey, daß wahr werde geschworen werden (vgl. 2 Mos. 23, 1. 2. 6.). Dagegen zeugen die häufigen Klagen über Meineid, was auch daher rührt, daß der Eid zu häufig, in zu unbedeutenden Dingen und ohne die nöthige Vorbereitung abgelegt wird, und weil er eben doch ein Zwang, ein Geisteszwang ist, der der menschlichen Freiheit zuwider ist. Man verwickelt sich immer in Widersprüche, wenn man das Gegentheil behauptet. Ein Zwang findet hier nicht statt, die Freiheit des Menschen bleibt, sagt man. Der Eid hat nur als Act der tiefsten Freiheit seine Bedeutung; wird mir aber von der Obrigkeit eine Eidesleistung zugemuthet, so bin ich unbedingt dazu verpflichtet (Rothe a. a. O. S. 584. 581.). Allerdings; denn wenn ich nicht schwöre, so steht mir ein Verlust bevor und ich werde gestraft, es ist also ein Zwang. Ueber die Strafe des Meineids gefällt mir am besten die Ansicht von Grolmann (Mag. für die Philosophie des Rechts 1. B. 2. H. S. 150.): „Da der Staat sich bei dem Eide dem Schwörenden gleich setzt, so soll er hier ehrfurchtsvoll zurücktreten und sich nicht getrauen, jenem erhabenen Richter vorzugreifen, welcher gewiß die Immoralität des Meineidigen rächen wird"; denn er hat nicht Menschen, sondern Gott gelogen.

Daher sollte die erste Aufgabe des Richters, der durch das einfache Bekenntniß mit Ja oder Nein mehr Sicherheit und Beruhigung, leichter eine volle Ueberzeugung von der Wahrheit erlangt, als durch das Zwangsmittel des Eides, diese seyn, eine Gott wohlgefällige Justizpflege ohne Eid, oder doch die Aufgabe, den Eid auf den alleräußersten Nothfall zu beschränken. Er muß also die größte Vorsicht anwenden, da er sich nicht auf die sittliche Kraft der Aussage oder des Versprechens verlassen kann; sonst würde er sich nach der Vorschrift des Herrn mit der

feierlichen Zusage von Ja oder Nein begnügen. Wenn er also zu häufig und bei wichtigen, wo die Gefahr um so größer ist, oder bei geringfügigen Gegenständen a), wodurch der Eid an seinem Werth verliert, ohne gehörige Vorbereitung b) und mit zu wenig Feierlichkeit, wo gerade die persönliche Würde des Richters sich geltend machen soll, Eide schwören läßt, so ist er in Gefahr, sich fremder Sünden theilhaftig zu machen; denn er trägt das, was er nicht mehr gerichtlich entscheiden kann, aus dem Gebiet des Staats auf das Gebiet der Religion hinüber, verwandelt das richterliche Urtheil in ein Gottesurtheil, weil Alles dem höchsten Richter anheim gestellt wird. Und doch bleibt die durch den Eid ermittelte Wahrheit immer nur eine subjective, weil sie auf der Vermuthung beruht, daß der Schwörende die Wahrheit rede, worüber kein Mensch, sondern nur Gott Richter ist, und weil er dem Deferenten, der von seinem Rechte keinen vollständigen Beweis liefern kann, den Zwang auflegt, zu glauben, daß der Gegentheil aus Achtung gegen die Religion, d. h. wahr, geschworen habe. Der Richter befindet sich in einer mißlichen Lage, beinahe im Widerspruch mit sich selbst; denn er tritt beim Eid aus seinem gewohnten Kreise als Untersuchungsrichter heraus, und weil er nicht mehr klar sieht und die verborgene Wahrheit nicht auffinden kann, so schiebt er dem Schwörenden Alles in das Gewissen hinein und auf das Gebiet des ewigen Richters hinüber, auf

---

a) Bengel im Gnomon zu Matth. 5, 34: hodie periculum est, ne paucissima in tot iuramentis vera sint, et in veris paucissima necessaria et in necessariis paucissima libera, fructuosa, sancta et laeta. Und ein sehr alter Ethiker, Paul von Eitzen, der kein allgemeines Verbot annimmt, weil wir legitimo iudicio der Eide gar nicht entbehren können, sagt doch: duo sunt, quae non damnabo unquam: veram iurationem et nullam iurationem. Falsa iuratio exitiosa est, vera iuratio periculosa est, nulla iuratio secura est. Theol. Stud. u. Kritiken 1848. S. 284.

b) Bei der Eidesvorbereitung sollte immer auch derjenige, der den Eid fordert, an seine schwere Verantwortung und an die Gefahr erinnert werden, die er auf seine eigene und auf die Seele des Schwörenden wälzt, und bei der Eidesleistung verpflichtet werden, in Person zu erscheinen, weil man von dem Schwurpflichtigen immer hören muß: der Eid mit seinen Folgen liegt nicht auf mir, sondern die Verantwortlichkeit liegt vorzüglich auf dem, der ihn mir auferlegt hat (vgl. Strippelmann a. a. O. S. 341.).

welchem er dem Angeklagten nicht folgen kann, wodurch also der Knoten nicht gelöst, sondern zerhauen wird. Die kurze, einfache Eidesformel: so wahr mir Gott helfe, verdient schon darum den Vorzug, weil sie Alles umfaßt und der Glaube an den lebendigen Gott darin ausgesprochen ist; denn in dem Gott, auf dessen Hülfe ich mich berufe, erkenne und verehre ich auch die ewige Liebe, welche die Welt mit sich selbst versöhnt. Aber es ist auch für die Kraft des Eides vom höchsten Werth, daß für Alle nur eine Eidesformel gelte, damit die Einwendung wegfalle: meine Eidesformel enthält eine stärkere Verpflichtung, du kannst mir glauben, aber ich glaube dir nicht.

Christus verlangt unbedingt die Pflicht der Wahrhaftigkeit, einer Wahrheitsliebe, bei welcher die einfache Versicherung mit Ja und Nein genügen soll. Das wäre die schönste Vollendung, die schönste Wirkung der Erlösung, wenn unter den Gliedern seines Reichs jedes Wort so wahr, so im Bewußtseyn der Gemeinschaft mit dem heiligen und allwissenden Gott gesprochen wäre, daß es unbedingt Glauben und Vertrauen verdiente, und statt der Form des unfreien Eides, dem Jeder auszuweichen sucht, so lange er kann, und der immer von Mißtrauen ausgeht, durch das freie Ja oder Nein der gleiche Zweck vollkommen erreicht würde.

Gedanken und Bemerkungen.



1.

Die 70 Jahreswochen, Daniel, Cap. 9. V. 24—27.

Von
H. L. Reichel,
Inspector des theologischen Seminars der evang. Brüderunität in Gnadenfeld.

Die Weissagung des Propheten Daniel von den 70 Jahreswochen gehörte für mich manches Jahr hindurch zu den Stücken des A. Testaments, bei denen ich es aufgab, zu einer festen Ansicht über Sinn und Beziehung derselben zu gelangen, so daß, als ich den Aufsatz über die vier Weltreiche des Daniel für diese Zeitschrift schrieb, mir es sehr zweifelhaft schien, ob ich je im Stande seyn würde, einen zweiten über die 70 Jahreswochen folgen zu lassen. Von jeher stand es mir fest, daß V. 24. eine messianische Weissagung enthalte, die ihre Erfüllung in dem Sühnopfer Christi und in keiner anderen Begebenheit der Geschichte des Bundesvolks gefunden habe. Da ich nun zugleich von der Ansicht ausging, daß die Zahlenangaben in diesem ganzen Stück als chronologisch genaue Bestimmungen aufzufassen seyen, so schien es mir nothwendig, auch das in den folgenden Versen von der 69. Jahreswoche Ausgesagte auf die Zeit Christi zu beziehen. Auf der anderen Seite konnte ich mir nicht verbergen, daß die Beziehung dieser Verse auf Christum und seine Zeit eine sehr gezwungene Erklärung einzelner Worte und Sätze erfordere, während die Beziehung derselben auf die Zeit des Antiochus Epiphanes sowohl durch die einfachste Deutung der Worte an sich, als auch durch die Vergleichung mit den anderen Weissagungen Daniel's sehr nahe gelegt werde. Meine Ansicht über V. 25—27. blieb daher schwankend, und da die Beziehung dieser Verse auf Christi Zeit bei den gläubigen Exegeten die vorherrschende ist,

während die rationalistischen Ausleger dieselben durchweg auf die Zeit des Antiochus beziehen, glaubte ich der ersteren Ansicht den Vorzug geben zu müssen, so viel auch immer gegen dieselbe sprechen möge. Erst seit zwei Jahren begann es mir klar zu werden, daß die chronologischen Angaben in diesem Stück auf keinen Fall dasjenige seyen, worauf bei der Erklärung der Hauptaccent gelegt werden dürfe, und daß die Beziehung des 24. Verses auf Christum es nicht nur nicht fordere, sondern vielmehr es verbiete, auch die folgenden Verse auf Christi Zeit zu beziehen, daß demnach alles das wegfalle, was es mir bisher unmöglich gemacht hatte, den drei letzten Versen die Deutung zu geben, auf welche der einfache Wortsinn und die Vergleichung mit den anderen Weissagungen Daniel's führen. Jetzt, da mir diese Einsicht zur unumstößlichen Gewißheit geworden ist, erlaube ich mir, meine Ansicht über die 70 Jahreswochen dem theologischen Publicum vorzulegen.

Voran stelle ich die Uebersetzung des Stücks, welche mir die richtigste zu seyn scheint, bei welcher ich jedoch, wie es sich später zeigen wird, manches Einzelne nicht als das allein Richtige, sondern nur als das Wahrscheinlichste betrachte.

V. 24: Siebenzig Siebende sind bestimmt über dein Volk und über deine heilige Stadt, um zu verschließen die Sünde und zu versiegeln die Uebertretung und zu versöhnen die Missethat, — und um zu bringen ewige Gerechtigkeit, und zu versiegeln Gesicht und Prophet, und zu salben ein Allerheiligstes.

V. 25: Und wisse und merke auf: Von dem Ausgang des Wortes bis zum Wiederherstellen und Erbauen Jerusalems, bis auf einen Gesalbten, der ein Fürst ist, sind sieben Siebende; — und zwei und sechzig Siebende, in denen wird hergestellt und gebaut der Marktplatz; und (einerseits) ist's fest beschlossen, und (andrerseits geschieht's) in bedrängter Zeit.

V. 26: Und nach den zwei und sechzig Siebenden wird ausgerottet ein Gesalbter und hat keinen (Nachfolger), und die Stadt und das Heiligthum wird verwüsten das Volk eines Fürsten, der heranzieht, und sein Ende (ist) in der (Krieges-) Fluth; und bis zu dem Ende ist Krieg, Verhängniß der Verwüstungen.

V. 27: Und es befestigt einen Bund für Viele ein Siebend, und die Hälfte des Siebends macht aufhören Opfer und Speisopfer, und mit Flügeln des Greuels kommt ein Verwüster, und zwar bis die verhängte Vertilgung sich ergießt über den Verwüster.

Die Weissagung ist absichtlich dunkel gehalten.

Die Deutung kann gesucht werden: 1) aus den Zahlenangaben; 2) aus dem Zusammenhang zwischen dieser und den übrigen Weissagungen Daniel's; 3) aus dem einfachsten Sinn der deutlicheren Theile unserer Weissagung.

Auf die Zahlen dürfen wir hier kein allzu großes Gewicht legen; denn es sind nicht wie in Cap. 8. und 12. genaue Zeitangaben nach Tagen, sondern runde Zahlen, die deutlich auf der heiligen Siebenzahl ruhen und zugleich in offenbarer Beziehung zu den siebenzig Jahren des Jeremia stehen. Auf sie hat Daniel seine Aufmerksamkeit gerichtet (s. V. 2.); da wird ihm nun verkündet, daß das Ende dieser 70 Jahre noch nicht das wahre Heil bringen werde, sondern daß die vollkommene Sündentilgung und Aufrichtung des neuen Bundes erst nach einer langen Zeit eintreten werde. Diese Zeit ist aber wegen ihres Endpunctes eine hochheilige, der Antitypus der 70 Exilsjahre; daher wird sie durch die Verbindung der potenzirten Sieben mit der Zehn, als Zahl der Vollendung, bezeichnet: 70 Siebende werden verstreichen. In diesen 70 Siebenden werden wieder die ersten 7 Siebende als eine für das Volk besonders wichtige Zeit hervorgehoben, und ebenso das letzte Siebend und insonderheit die Hälfte desselben, als die das volle Heil unmittelbar vorbereitende Trübsalszeit, so daß dazwischen 62 Siebende bleiben. Ist aber das Princip der Zeitbestimmung und Eintheilung kein rein chronologisches, sondern ein auf der heiligen Zahlensymbolik ruhendes, so ist auch nicht anzunehmen, daß die Zahlenangaben uns chronologisch sicher leiten; wir dürfen daher wohl die Deutung der Weissagung nicht aus ihnen herleiten, sondern können nur sehen, wie zu der auf anderem Wege gefundenen Deutung die Zahlenangaben passen. — Wir suchen daher die Deutung aus den zwei anderen Stücken und blicken zunächst auf den Zusammenhang, in welchem

unsere Weissagung in dem Buche Daniel steht. Der zweite Theil des Daniel, Cap. 6—12., beginnt mit einer Weissagung, die den ganzen Verlauf der irdischen Weltmacht von Daniel's Zeit bis zur Vernichtung aller Weltmacht und zur Vollendung des göttlich-messianischen Reiches schildert: vier Weltreiche, von denen das letzte das furchtbarste, folgen auf einander, und aus dem letzten wird sich zuletzt eine Macht erheben, welche das gottfeindliche Princip aller Weltmacht auf den Gipfelpunct treibt im Ankämpfen gegen jede göttliche und menschliche Ordnung und in dem satanischen Streben, sich selbst zum Gott zu machen. An den Sturz dieser Macht reiht sich dann unmittelbar die vollendete Entfaltung des messianischen Reichs als eines göttlichen Reichs, in welchem die Kinder Gottes in Ewigkeit ungestört herrschen (s. Cap. 7.). — War nun in dieser den ganzen Weltlauf umfassenden Weissagung das Schicksal des alten Bundesvolks in seinem Verhältniß zu den in seine Zeit fallenden Weltreichen nicht näher bezeichnet worden, so hatte doch auch dieß seine hohe Bedeutung, nicht nur für Daniel als ein Glied dieses alten Bundes, sondern wegen seiner typischen Bedeutung auch für alle Zeiten; denn so wie der alte Bund selbst in allen seinen Einrichtungen ein Vorbild des neuen Bundes ist, so sind auch in den Schicksalen des alten Bundesvolks die Schicksale der Kirche Christi vorgebildet. Darum wendet sich mit Cap. 8. die Weissagung ausschließlich der Zeit des alten Bundes zu, und zwar so, daß wiederum die Aufmerksamkeit hauptsächlich auf die Zeit gerichtet wird, wo aus dem letzten der dem alten Bunde gegenüberstehenden Weltreiche sich eine Macht erhebt, die nicht nur das Bundesvolk äußerlich bedrückt, sondern auch entschieden darauf ausgeht, den alten Bund selbst innerlich zu vernichten, und an die Stelle seiner wahren Gottesverehrung einen falschen Gottesdienst zu setzen. Nachdem sie unter Gottes Zulassung ihr Wesen eine Zeit lang getrieben, wird ihr plötzlich durch Gott selbst ein Ende gemacht. Was darauf für das Volk Gottes folgt, sagt uns Cap. 8. nicht. — Sehen wir nun die auf Cap. 9. folgenden Capitel an, so enthalten sie eine fortlaufende Weissagung, die als eine weitere Ausführung der in Cap. 8. enthaltenen angesehen werden kann, indem Cap. 10. und 11. die Geschichte der per-

sischen und macedonischen Monarchie bis zum Tode des Antiochus Epiphanes geben, wiederum mit besonderer Hervorhebung der Thaten des Antiochus Epiphanes. Cap. 11, 45. entspricht ganz Cap. 8, 25. Nun folgt aber noch Cap. 12.; in diesem wird 1) die auf den Tod des Antiochus Epiphanes folgende Verherrlichung des Volkes Gottes geschildert, und zwar so, daß in echt prophetischer Weise, mit Beiseitsetzung der im Laufe der Jahrhunderte erfolgenden geschichtlichen Entwickelung, die ganze Zeit des neuen Bundes bis zu der letzten vollkommensten Verherrlichung des Volkes Gottes bei der Auferstehung der Todten in einem Blick überschaut wird; 2) aber wird nochmals auf jene Drangsalszeit des alten Bundes, die das Herz des Propheten besonders bewegte, zurückgegangen und über diese dem Daniel noch weitere Auskunft ertheilt.

Beachten wir nun den Parallelismus, der zwischen Cap. 8. und Cap. 10. und 11. stattfindet, so ist es von vorn herein wahrscheinlich, daß Cap. 9. sich ähnlich zu Cap. 8. verhalte, wie Cap. 12. zu Cap. 10. und 11. Allerdings ist Cap. 9. von Cap. 8. äußerlich getrennt, als eine dem Daniel erst später zu Theil gewordene Offenbarung, während Cap. 10. 11. und 12. Theile einer Weissagung sind; doch verschlägt dieß wenig, da auch bei dem äußerlich Getrennten der innere Zusammenhang leicht zu erkennen ist. Daniel war von dem Cap. 8. erzählten Gesicht tief ergriffen, und auch nachdem er sich körperlich erholt hatte, blieb sein Staunen über den ihm unverständlichen Inhalt des Gesichts. Zugleich war die darin enthaltene Offenbarung eine in sich unvollendete; der Gegenstand des achten Capitels, die Geschichte der zwei mittleren Weltreiche, so weit sie das Volk Gottes berührte, war zwar erschöpft, aber ein wesentliches Moment für Daniel und alle Gläubigen fehlte noch, nämlich die Folge, die der Tod des Antiochus Epiphanes für das Volk Gottes haben werde. Der Herr benutzt daher die nächste in Daniel's innerem Leben sich darbietende Gelegenheit, um das Unvollendete der letzten Offenbarung durch eine neue zu ergänzen. In dieser nun beginnt er, ähnlich wie in Cap. 12., mit der Hinweisung auf die dereinst zu erwartende vollkommene Errettung des Volkes Gottes durch Tilgung seiner Sünden und Gründung einer ewigen Ge-

rechtigkeit, V. 24. Dann aber wird in V. 25 ff., ebenso wie Cap. 12., zurückgegangen auf die dieser Gnadenzeit vorangehende Trübsalszeit. *Welche* damit gemeint sey, kann kaum einem Zweifel unterliegen, wenn man den oben angedeuteten Zusammenhang ins Auge faßt. Daniel weiß nur von *einer* höchsten Trübsalszeit für die Gemeine Gottes, die der letzten Verherrlichung vorangeht (s. Cap. 7.), und von *einer* ähnlichen Trübsalszeit für das alte Bundesvolk, die dem ersten Eintritt des Messiasreichs vorangeht, und diese letztere ist die Zeit des Antiochus Epiphanes (s. Cap. 8. und 11.). Ist V. 25—27. von der Zeit Christi und seinem Tode die Rede, so steht dieses Stück völlig isolirt im Daniel, durchaus verschieden von dem vorangehenden und nachfolgenden; ist dagegen von Antiochus Epiphanes und den Schicksalen des Volkes zu seiner Zeit die Rede, so bildet unsere Weissagung eine Ergänzung der Cap. 8. enthaltenen, die durchaus dem Schluß der folgenden Weissagung in Cap. 12. entspricht. — Was aber so aus dem Zusammenhang als das Wahrscheinlichste erscheint, das wird sich auch als Resultat einer möglichst einfachen Auffassung und Auslegung der einzelnen Theile dieser Weissagung ergeben.

Nachdem V. 24. die vollkommene Versöhnung und Beseligung des Volkes Gottes verhießen worden als *die* Errettung, die nach 70 Jahreswochen eintreten werde, — eine Verheißung, die weder auf die Errettung des Volkes durch Judas Maccabäus, noch auf sonst eine äußere Errettung gehen kann, die vielmehr mit den vollsten Ausdrücken in zwei sich entsprechenden dreigliedrigen Sätzen negativ und positiv das geistige Heil schildert, das nach Jesaj. 53. und andern prophetischen Aussprüchen durch den *Messias* herbeigeführt werden sollte, — wird in den folgenden Versen der Blick gerichtet auf die Hauptereignisse der vorangehenden Zeit. Da sind nun gleich bei zwei Stellen des 25. Verses doppelte Uebersetzungen möglich:

1) bei לְהָשִׁיב kann man das לְ

a) abhängig machen von דָּבָר ꝛc. und also übersetzen: vom Ausgang des Wortes herzustellen ꝛc., oder

b) es als Bezeichnung des terminus ad quem ansehen, parallel dem folgenden עַד und also übersetzen: vom Ausgang des

Wortes bis zur Wiederherstellung — bis auf einen Gesalbten ꝛc.

Ersteres scheint allerdings einfacher zu seyn, doch ist Letzteres ebenfalls durch den Sprachgebrauch gestattet, wie z. B. Nehem. 3, 15. לְ und עַד ebenso neben einander gebraucht werden; nur darf man nicht wie dort (mit Hengstenberg) übersetzen: und weiter bis auf ꝛc., denn dann müßte wie dort וְעַד stehen, sondern beide Zeitbestimmungen geben denselben terminus ad quem, die mit לְ an einer Sache, die mit עַד an einer Person.

Die Entscheidung zwischen a. und b. kann nur nach dem Inhalt getroffen werden; da spricht nun gegen a., daß dann der terminus a quo ein zukünftiger wäre, ein Befehl zur Wiederherstellung der Stadt, von dem der Prophet noch nichts wußte; und ferner, daß man dann nicht wüßte, wer der משיח נגיד seyn sollte, wenn nemlich der Athnach richtig gesetzt ist (davon später).

Für b. spricht: מצא דבר geht dann auf nichts Unbestimmtes, sondern auf das Wort, womit Daniel sich beschäftigt hatte, auf den Ausspruch Jeremia's (s. V. 2.), und das ist doch wohl das Einfachste; der terminus ad quem aber ist dann die Wiederherstellung Jerusalems durch Koresch, die nächste wichtige Begebenheit für die Juden, die nächste Erfüllung der Weissagung Jeremia's, auf welche Daniel harrte. Dazu paßt auch am besten der Ausdruck משיח נגיד, ein Gesalbter, der ein Fürst ist, ein Ausdruck, der deutlich auf Jesaj. 45, 1. zurückweist, wo Koresch der משיח י׳ genannt wird.

2) ist bei diesem Vers zu untersuchen, ob der Athnach richtig gesetzt ist, d. h. ob mit der zweiten Zahlenangabe ein neuer Satz beginnt, oder ob die beiden Zahlenangaben zusammengehören und erst mit תָּשׁוּב der neue Satz anhebt, den man dann mit Hengstenberg und Hävernick übersetzen muß: Vom Ausgehen ... sind 7 Wochen und 62 Wochen; wiedergebaut wird der Marktplatz ꝛc. Eine solche Zerlegung der 69 in 7 und 62 kann nun zwar nicht auffallen, da Cap. 7, 25. und Cap. 12, 7. die 3½ Zeiten in ähnlicher Weise zerlegt werden; der Grund zur Zerlegung läge hier in der besonderen Bedeutung der ersten sieben Wochen (s. oben). Gegen diese letztere Uebersetzung spricht jedoch: 1) daß es dann doch wohl heißen würde: וְתָשׁוּב; 2) daß dann

in V. 26. wohl kaum nur 62 Wochen, sondern 69 Wochen genannt seyn würden. Da es nun aber V. 26. heißt: und nach den 62 Wochen . . ., so bleibt es wohl das Natürlichste, diese 62 Wochen auch in V. 25. als eine für sich stehende Zeit zu nehmen, in welcher die allmähliche Wiederherstellung Jerusalems seit der ersten Rückkehr der Exulanten stattfinden soll. Ob man endlich im letzten Theil des Verses חָרוּץ durch Graben, was dann für Festungswerk überhaupt stände, oder durch fest beschlossen übersetzt, verschlägt für den Sinn des Ganzen wenig. Ersteres gibt einen einfacheren Satz, ist aber doch etwas kühn; für Letzteres spricht der gleiche Gebrauch von חרץ in V. 26. und 27.; וְ — וְ steht dann für: sowohl — als auch, oder einerseits — andrerseits, wie Cap. 8, 13. — In V. 26. ist zunächst der מָשִׁיחַ ins Auge zu fassen. Es ist ganz richtig, daß, wenn ein nomen appellativum bereits zum nomen proprium geworden ist, der Artikel fehlen kann, und ebenso, daß משיח hier dieselbe Person bezeichnen kann, wie משיח נגיד im vorigen Vers, daß also die Uebersetzung: wird Christus weggerafft — nicht sprachwidrig ist; indessen ist es doch sehr fraglich, ob damals משיח wirklich bereits nomen proprium geworden war, da es an Belegen dafür gänzlich fehlt; ferner ist zu beachten, wie in diesen Versen zuerst von einem מ׳ נ׳, dann von einem מ׳ und endlich von einem נ׳ die Rede ist. Liegt darin nicht eine genaue Unterscheidung zwischen dem Gesalbten, der ein Fürst ist, dem Gesalbten, der kein Fürst ist, und dem Fürsten, der kein Gesalbter ist? Auf jeden Fall ist die einfachste Uebersetzung der Worte doch die: es wird hinweggerafft ein Gesalbter. Ein Gesalbter, der kein Fürst ist, ist ein Priester; man wird daher am natürlichsten in diesen Worten eine Weissagung auf die Absetzung oder die Ermordung des Hohenpriesters Onias III. (s. 2 Makkab. 4, 10. 34.) finden, eine Schandthat, die für das Schicksal des Volkes Gottes bedeutsam genug war, um in dieser weissagenden Schilderung hervorgehoben zu werden. Bei dieser Annahme kann das folgende so vielfach gedeutete וְאֵין לוֹ — wovon Hengstenberg richtig sagt, daß es nicht anders übersetzt werden dürfe, als: und nicht ist ihm, — nur bedeuten: und nicht ist ihm ein Nachfolger. Das in jener That liegende Unglück wird nämlich

dadurch noch gesteigert, daß an des Onias Stelle kein wahrer Hoherpriester tritt, sondern nichtswürdige Menschen die Würde durch Geld und List an sich bringen, und so der Cultus nach dem Gesetz einen tödtlichen Streich empfängt (s. 2 Makk. 4, 14.). Die folgenden Worte: und die Stadt und das Heiligthum wird verwüsten das Volk eines Fürsten, der heranzieht, — können sich, wenn in dem Vorigen von Christi Tod die Rede war, nur auf Titus und das römische Heer beziehen. So gut sie aber an sich hierauf passen, bleibt es doch immer auffallend, daß diese der Zeit nach so weit von der vorigen entfernte Begebenheit unmittelbar daran geknüpft wird, ohne irgend eine Hinweisung darauf, daß dieses Strafgericht über Stadt und Heiligthum die Vergeltung sey für das Verbrechen, welches die Stadt an Christo begangen hatte. Weit näher liegt die Annahme, daß der Tod des Hohenpriesters und die Verwüstung der Stadt und des Heiligthums eine fortlaufende Reihe von Heimsuchungen bilden, die über das der Läuterung bedürftige Volk Gottes kommen sollen, wie dieß zur Zeit des Antiochus Epiphanes wirklich der Fall war. Dieser wird daher am einfachsten unter dem נגיד verstanden; ihn kann der Engel nicht wie den Koresch משיח nennen, denn in seinem Thun liegt keine Anerkennung Jehovah's, sondern die erklärteste Feindschaft gegen denselben, er ist ein gottloses Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit, wie denn auch die Bezeichnung desselben in Cap. 11, 21. den bestimmten Gegensatz zu einem משיח ausdrückt.

Wenn es weiter heißt: und sein Ende in der Fluth, — so kann das Suffixum allerdings auf Stadt und Heiligthum zusammen (Hävernick) oder auf den ganzen Satz (Hengstenberg) bezogen werden, einfacher aber ist es auch hier wieder, dasselbe auf den eben genannten Fürsten zu beziehen. Nachdem Antiochus durch seine Gottlosigkeit das sündige Volk gezüchtigt hat, wird er selbst das Ende finden in der Fluth, in dem Verhängniß, welches längst nach göttlichem Rathschluß über ihm schwebte. Diese kurze Erwähnung seines Todes entspricht ganz der in Cap. 11, 45. folgenden.

Was nun hier in allgemeinen Umrissen kurz hingestellt ist, wird im Folgenden noch genauer geschildert; darum heißt es weiter: Und bis zum Ende rc. Sein Ende ist bestimmt, er kann

seinem Verhängniß nicht entgehen, aber er wird nicht umkommen, bevor nicht durch ihn das volle Maß der göttlichen Zorngerichte über das sündige Volk ausgegossen ist; — bis zum Ende ist Krieg, Verhängniß der Verwüstungen.

Bezieht man dagegen das Vorige auf die Zerstörung Jerusalems durch Titus und übersetzt: „und das Ende der ganzen Sache ist in dieser Kriegesfluth", wie überflüssig und nichts besagend steht dann das Folgende da! Wozu bedarf es dann der Bemerkung, daß bis zu diesem Ende Krieg seyn werde?

Bei V. 27. ist es ohne Frage in sprachlicher Beziehung das Richtige, שָׁבוּעַ und חֲצִי הַשָּׁבוּעַ als Subject anzunehmen, und Hävernick bemerkt ganz richtig, daß öfters der Zeit das als Handlung beigelegt werde, was in ihr geschieht, wie wir ja im Deutschen ganz ähnlich sagen: der vergangene Winter hat mich reich gemacht. Welches die Person ist, durch welche das Geschehende veranlaßt wird, kann also allein aus dem Inhalt des Factums und aus dem Zusammenhang geschlossen werden. Der Inhalt aber ist: In der letzten Woche wird für Viele ein Bund befestigt; in der Mitte dieser Woche hört Opfer und Speisopfer auf, und auf Flügeln des Greuels — oder: über den Flügel des Greuels — kommt ein Verwüster, und zwar bis die verhängte Vertilgung sich ergießt über den Verwüster — oder: und bis zur verhängten Vertilgung (des Verwüsters) ergießt sich's (das Unglück) über die Verwüstung — oder: und bis zur verhängten Vollendung (bis das Maß voll ist) ergießt sich's über den Verwüster. Bei den zwei letzten Versgliedern habe ich die verschiedenen Uebersetzungen neben einander gestellt, weil es mir unmöglich scheint, eine derselben als die absolut richtige hinzustellen. Bei dem vorletzten Versglied spricht gegen die Uebersetzung: auf Flügeln des Greuels u. s. w., der Singular כְּנַף, im Uebrigen entspricht die Stelle dann ganz dem עַל כַּנְפֵי רוּחַ Ps. 18, 11. 104, 3.; die andere Uebersetzung: über den Flügel des Greuels u. s. w., ist schwer zu erklären; die Erklärung Hengstenberg's: „über die Spitze des durch Greuel ganz entweihten Tempels kommt ein Verwüster", und die Hävernick's: „auf dem höchsten Ort, wo Greuel verübt werden können, dem Tempel, ist ein Verwüster" — sind beide sehr künstlich; die Correctur עַל כַּנּוֹ, nach welcher der Sinn

wäre: und auf der Spitze oder Zinne des Tempels steht der Greuel des Verwüsters, — ist unstatthaft, weil, ohne daß הַקֹּדֶשׁ dabei steht, כְּנַף auf keinen Fall die sonst nie vorkommende Bedeutung „Tempelzinne" hat; deßhalb möchte ich der erstgenannten Uebersetzung den Vorzug geben, da bei „Flügel" doch wohl ebenso gut der Singular für den Dual stehen kann, wie bei „Auge" an unzähligen Stellen, z. B. 1 Mos. 44, 21., Jer. 40, 4., Hes. 12, 12., Ps. 33, 18. — Bei dem letzten Versglied scheint mir die Entscheidung zwischen den verschiedenen Uebersetzungen noch schwieriger; עַד ist Präposition und Conjunction; Letzteres soll nach Hävernick hier durch das וְ unstatthaft seyn, man sieht jedoch nicht ein, warum das וְ nicht hier, wie so oft, durch: und zwar — übersetzt werden könne.

כָּלָה וְנֶחֱרָצָה ist auf jeden Fall eine Hendiadyoin; כָּלָה, die Vollendung, kann ebenso auf die Vollendung des Strafgerichts über das Volk, wie auf die Vertilgung des Verwüsters bezogen werden; auch Cap. 11, 36. liegt beides gleich nahe. שֹׁמֵם steht zwar meist intransitiv, jedoch Cap. 12, 11. wird es transitiv gebraucht; wenn aber gesagt wird, an unserer Stelle weise der Gegensatz des transitiven מְשֹׁמֵם im vorigen Glied dem שֹׁמֵם entschieden die intransitive Bedeutung zu, so kann ich dem nicht beistimmen, da der Hebräer, wenn er in zwei neben einander stehenden Sätzen denselben Begriff durch dasselbe Wort bezeichnet, gern zur Vermeidung zu großer Einförmigkeit verschiedene Formen des Wortes benutzt. Für die Beziehung der ganzen Stelle auf Christi oder auf des Antiochus Zeit entscheidet die verschiedene Uebersetzung des שֹׁמֵם auf keinen Fall etwas, da, wenn auch שֹׁמֵם nicht der Verwüster heißt, doch der ganze Satz sehr wohl auf den vorher genannten Verwüster bezogen werden kann, nach der zweiten der oben gegebenen Uebersetzungen. Indessen scheint es mir allerdings, als wäre die erste jener Uebersetzungen die dem Satzbau am meisten angemessene.

Beziehen wir nun den ganzen Vers auf Christi Zeit, so erhalten wir folgende Gedanken: In der letzten, siebzigsten, Woche wird der neue Bund durch Christum aufgerichtet werden, vorbereitend durch die 3½ Jahre seines Lehramtes, vollkommen aber durch die mit seinem Tode eintretende Beseitigung des Schlacht-

und Speisopfers, d. h. des alten Bundes. Aber dieser neue Bund bringt nur denen Heil, die Christum anerkannt haben; das gottlose Volk entrinnt dadurch seinem Verderben nicht, vielmehr zieht es dasselbe durch die Verwerfung des in Christo dargebotenen Heils herbei; Titus mit seinen Römern wird den durch Greuel entweihten Tempel verwüsten, und das Strafgericht wird nicht eher aufhören, als bis von Jerusalem kein Stein mehr auf dem anderen geblieben ist.

So wenig sich nun beweisen läßt, daß die einzelnen Verstheile diese Gedanken nicht enthalten könnten, so steht doch dieser Deutung Folgendes entgegen:

1) Die einzelnen Gedanken in V. 26. u. 27. folgen bei ihr in seltsamer Unordnung auf einander: Tödtung des Messias, Verwüstung Jerusalems durch Titus, Stiftung des neuen Bundes, Aufhebung des alten Bundes, Verwüstung Jerusalems durch Titus!

2) Die Aufhebung des Opferdienstes steht dann an unserer Stelle als segensreiches Ereigniß. Sollte man sie aber so auffassen, so müßte dieß doch irgendwie angedeutet werden, da nirgends sonst im alten Testament der Eintritt des neuen Bundes so schlechthin durch das Aufhören von Opfer und Speisopfer ausgedrückt wird, vor Allem aber, da in diesem zweiten Theile des Daniel das Aufhören der Opfer stets als unheilvolles Ereigniß genannt wird, so Cap. 8, 11. 11, 31. 12, 11.

3) Die Zeitangabe steht dann im Widerspruch mit V. 24. Dort soll nach siebzig Wochen die messianische Zeit eintreten durch Versöhnung der Missethat und Salbung des Allerheiligsten, hier nach 69 Wochen, eine Differenz, bei der wohl zu beachten ist, daß es sich nicht nur um einige Jahre handelt, sondern daß die symbolische Bedeutung der 69 oder 69½ zu der symbolischen Bedeutung der 70 im entschiedensten Gegensatz steht. Wie kann man anders, als annehmen, daß der Engel, nachdem er den Eintritt der messianischen Zeit durch die 70 Wochen bezeichnet hat, im Folgenden das verkündet, was bis dahin geschehen werde? Hier aber würde das als Vorbereitung auf die messianische Zeit genannt, was dort als wesentliches Merkmal derselben angegeben ist. Wie soll man das verstehen, daß der Tod des Messias und

die Aufhebung des alten Bundes der Versöhnung der Missethat und Salbung des Allerheiligsten um 3½ Jahre vorausgehen, und welches ist dann das Ereigniß, durch welches die letzte halbe Woche abgeschlossen und der wirkliche Eintritt der messianischen Zeit bezeichnet wird?

Wie viel einfacher erklärt sich der Inhalt dieses letzten Verses, wenn wir ihn auf die Zeit des Antiochus beziehen. Mit dem Anfange der Unternehmungen des Antiochus gegen die Juden, ja schon vor demselben, beginnt unter diesen der Abfall von der väterlichen Religion, auf den Cap. 8, 12. schon hingewiesen wurde, von dem dann Cap. 11, 32 ff. weiter die Rede ist; sie treten in ein frevelhaftes Bündniß mit Antiochus, durch welches diesem die Verdrängung des Jehovahcultus erleichtert wird; vgl. 1 Makk. 1, 11 ff. 42. 52 ff. Darauf folgt die Vernichtung des levitischen Opferdienstes, welche fortdauert, bis den Verwüster das Verhängniß erreicht und dadurch der Verwüstung ein Ziel gesetzt wird.

Wenn hiergegen bemerkt wird, בְּרִית könne nicht den Bund der Abtrünnigen mit Antiochus bedeuten, da das Wort bei Daniel nur von dem Bund Gottes mit Israel gebraucht werde, so ist es unbegreiflich, wie dieß Angesichts des 11. Capitels gesagt werden kann; denn lassen wir auch V. 32. unberücksichtigt, bei welchem doch Hävernick selbst erklärt, מַרְשִׁיעֵי בְרִית könne nur heißen: „die einen Bund freveln", nicht: „die am Bunde freveln", — so steht es doch außer Zweifel, daß V. 22. נְגִיד בְּרִית, der Fürst des Bundes, Niemand anders als Antiochus ist. Im Gegentheil kann wohl mit vollem Recht behauptet werden, daß, wenn an unserer Stelle der Bund Gottes mit seinem Volke als der Bund *κατ' ἐξοχὴν* gemeint wäre, nicht בְּרִית, sondern הַבְּרִית stehen würde.

Hat es sich im Bisherigen gezeigt, daß sowohl der Zusammenhang, in welchem dieß Stück steht, als der Inhalt der einzelnen Sätze uns darauf führen, die Erfüllung dieser Weissagung in der Zeit des Antiochus Epiphanes und nicht in der Zeit Christi zu suchen, so bleibt uns nun noch die Frage übrig, wie hierzu die Zahlenangaben stimmen? Geht man von der oben bereits zurückgewiesenen Ansicht aus, daß es bei diesen Zahlenangaben auf chronologische Genauigkeit abgesehen sey, so scheint es leicht so,

als trüge die Beziehung auf Christi Zeit ohne Weiteres den Sieg davon, wie ich denn auch eben deßhalb lange Zeit geglaubt habe, die Beziehung auf Christum festhalten zu müssen. Die Rechnung ist dann nach Hengstenberg folgende: der terminus a quo, das Ausgehen des Wortes, d. h. des göttlichen Beschlusses, Jerusalem wieder herzustellen, ist die dem Nehemia von Artaxerxes Longimanus in seinem zwanzigsten Regierungsjahr ertheilte Erlaubniß, die Stadt neu aufzubauen und zu befestigen, vgl. Neh. 2. (denn Gottes Beschluß und die Ausführung desselben fallen zusammen.). Von den früheren Edicten kann keins gemeint seyn, weil in diesen nirgends die Wiederherstellung Jerusalems als Stadt mit Mauern ꝛc. gestattet wird. Obige Erlaubniß fällt nach der einen Berechnung (denn die chronologischen Angaben sind hier unsicher und daher die Berechnungen verschieden) in das Jahr 455 v. Chr.; sieben Jahrwochen von da an führen zum Jahre 406, dem siebzehnten Regierungsjahre Darius II., in welchen Zeitraum ungefähr die Wiederherstellung Jerusalems fallen soll. Das Jahr 406 v. Chr. ist das Jahr 348 nach Erbauung Roms; hierzu 62 Jahrwochen oder 434 Jahre gerechnet, führt auf das Jahr 782 nach Erbauung Roms oder das 15. Jahr des Tiberius, in welchem nach Luk. 3, 1. Johannes der Täufer und Jesus öffentlich auftraten. Jesu öffentliche Wirksamkeit umfaßt etwa 3½ Jahre, also die Hälfte der 70. Woche; das Ende der 70 Jahrwochen aber, das durch kein scharf bestimmtes Factum bezeichnet wird, fällt in die erste Blüthenzeit der christlichen Gemeine.

Diese Berechnung, wie Hengstenberg sie im zweiten Band der Christologie gibt, ist die, nach welcher die Zahlenangaben am genauesten zutreffen; dieselbe beruht jedoch auf chronologischen Annahmen, deren Richtigkeit vielen Bedenken unterliegt, weßhalb Hävernick sich dieselben nicht aneignet, sondern von andern ausgeht, bei denen die Rechnung nur ungefähr zutrifft. In der ersten Ausgabe seines Commentars finden sich aber bei dieser Berechnung so bedeutende Druckfehler oder Confusionen, daß man sie ganz auf sich beruhen lassen muß. Gesetzt nun, Hengstenberg's chronologische Annahmen seyen richtig, so erheben sich doch ernstliche Bedenken gegen ihre Anwen-

dung auf die vorliegende Weissagung: 1) Wie unwahrscheinlich ist es doch, daß der terminus a quo irgend eine in ferner Zukunft liegende Begebenheit ist, und 2) daß gerade die Erlaubniß, die Stadt mit Mauern wieder herzustellen, herausgehoben wird, als wäre diese wichtiger als die Erlaubniß des Cyrus, den Tempel Jehovah's wieder aufzubauen! 3) Wie gezwungen ist es, den Inhalt der zweiten Hälfte des 25. Verses auf die sieben Wochen zu beziehen, und 4) wie wenig läßt sich die Annahme begründen, daß bis zum Jahr 406 v. Chr. der Aufbau Jerusalems der Hauptsache nach vollendet worden sey! Endlich 5) wie unwahrscheinlich ist es, daß der terminus ad quem für die 70 Jahrwochen durch kein bestimmtes Factum bezeichnet werde! Diese Bedenken erscheinen mir so bedeutend, daß ich sagen muß: die ganze Berechnung geht von Voraussetzungen aus, die wohl nie gewählt seyn würden, wenn man nicht auf jede Weise das Zutreffen der Zahlen bei der Beziehung auf Christum nachzuweisen gesucht hätte. Auf jeden Fall sind diese Voraussetzungen ebenso künstlich als die, welche man sich erlaubt hat, um bei der Beziehung auf Antiochus Epiphanes das genaue Zutreffen der Zahlen nachzuweisen. — Bei dieser Beziehung der letzten drei Verse auf Antiochus Epiphanes nun, für die ich mich im Obigen entscheiden mußte, weise ich von vorn herein alle die künstlichen Mittel zurück, durch welche man ein genaues Zutreffen der Zahlenangaben zu erreichen gesucht hat, auch das Hauptmittel, die sieben Wochen in die 62 Wochen zu verlegen, obgleich mir dasselbe weniger künstlich erscheint, als die Annahme eines in ferner Zukunft liegenden terminus a quo. Ich finde hier, wie ich schon anfangs bemerkte, nicht genaue Zeitangaben nach Tagen, wie sie in Cap. 8. und 12. stehen, sondern runde Zahlen, die auf der heiligen Siebenzahl ruhen und in deutlicher Beziehung zu den 70 Jahren des Jeremia stehen, bei denen daher das Chronologische weit mehr als bei den Zahlen in Cap. 8. und 12. hinter das Symbolische zurücktritt. So wenig die 70 Jahre des Jeremia genau zutreffen — denn daraus, daß schon im Jahre 606 v. Chr. einige wenige Juden nach Babel gebracht wurden, folgt doch keineswegs, daß die Verwüstung Jerusalems von 606—536 gedauert habe —, so wenig haben wir hier bei den 70 Jahrwochen ein genaues Zutreffen zu fordern.

Der Prophet, dessen sehnendes Auge auf die Vollendung der 70 Jahre des Jeremia gerichtet war, wird darauf hingewiesen, daß die Erfüllung der jeremianischen Weissagung nur das Vorbild sey für ein weit höheres, in ferner Zukunft liegendes Ereigniß, durch welches dem Volk die wahre innere Erlösung von dem Fluch der Sünde und ein ewiges Heil zu Theil werden solle. 70 Jahrwochen werden von dem Ausspruch Jeremia's an verstreichen bis zu der Zeit, auf welche alle Weissagungen der Propheten hindeuten, wo die Missethat versöhnt und ewige Gerechtigkeit geschafft wird. In diesen 70 Jahrwochen aber sind die sieben ersten und die letzte besonders wichtig, die sieben ersten, weil an ihrem Ende, welches damals nahe bevorstand, die äußere Befreiung des Volks durch Koresch eintreten sollte, die letzte, weil diese die dem Heil der messianischen Zeit vorangehende Prüfungs- und Läuterungszeit umschließt. Sie zerfällt wieder in zwei Hälften; die erste leitet das Unglück ein, die zweite umfaßt die eigentliche Trübsalszeit, welche so wie Cap. 12. V. 7. und 12. auf 3½ Jahre angegeben wird, ebenso wie die entsprechende Trübsalszeit der christlichen Kirche unter der Herrschaft des Antichrists, Cap. 7, 25., — eine Analogie, die ebenfalls darauf führt, in unserer Stelle eine Schilderung der antiochenischen Zeit zu finden. Der Ausspruch des Jeremia, welcher als terminus a quo gesetzt wird, findet sich zweimal im Buch Jeremia, zuerst Cap. 25, 11 ff. im vierten Jahr Jojakim's oder ersten Jahr Nebukadnezar's, dann Cap. 28, 1. im Brief des Jeremia an die Exulanten, den er unter Zedekia's Regierung, in oder nach dessen viertem Regierungsjahr, schrieb. Da ich mit Hävernick vermuthe, daß im zweiten Vers unseres Capitels dieser Brief des Jeremia gemeint sey, so scheint es mir das Einfachste, die Abfassung dieses Briefs als terminus a quo zu setzen, oder auch, wenn man lieber will, die Zerstörung Jerusalems selbst im elften Jahr Zedekia's. Von dieser bis zum Edict des Cyrus, d. h. von 585—536, sind 49 Jahre, also genau sieben Jahrwochen, zu denen nach der ersteren Annahme noch einige Jahre hinzukommen.

Bei den 62 Jahrwochen hat die Zahl an und für sich gar keine Bedeutung, sie ist nichts Anderes als der nach Abzug der 7+1 Wochen von 70 Wochen verbleibende Rest. Es ist die Zeit

von der Rückkehr der Exulanten bis zum Anfang der antiochenischen Drangsal. Die Ungenauigkeit der Zahlenangabe hier ist nur Folge der Ungenauigkeit bei den 70 Jahrwochen, von der nachher die Rede seyn wird. Der Anfang der letzten Woche läßt sich nicht genau bestimmen, da es bei der Verbindung der abtrünnigen Juden mit den Heiden fraglich bleibt, welche von den in 1 Makk. Cap. 1. erzählten Thatsachen gemeint ist, und da auch das Jahr der Absetzung oder Ermordung des Hohenpriesters Onias in 2 Makk. Cap. 4. nicht genau angegeben ist. Die Mitte der letzten Woche dagegen ist bestimmbar; denn nach 1 Makkab. Cap. 1. fand die Errichtung des Götzenaltars auf dem Brandopferaltar im Jahr 145 der seleuc. Aera, d. h. 167 v. Chr. statt. Der Tod des Antiochus Epiphanes aber fällt in das Jahr 148 oder 149 der seleuc. Aera, d. h. 164 oder 163 v. Chr., also ungefähr 3½ Jahre nach Aufstellung des Götzenaltars.

Mit dem Tode des Antiochus endet die letzte Trübsals- und Sichtungszeit des Bundesvolks vor der Erscheinung Christi. Allerdings verflossen noch anderthalb Jahrhunderte, bis das Heil wirklich erschien, eine Zeit, in der es traurig genug um das Volk aussah, die aber, für sich betrachtet, keine besondere theokratische Bedeutung hat. Ueberhaupt sollte dem Propheten nicht Alles geoffenbart werden, sondern nur die Periode der schwersten Drangsal für das Volk Gottes im alten und im neuen Bund; darum wird in allen den Gesichten, die von der Zeit des alten Bundes handeln, der Tod des Antiochus als Moment des Eintritts des Heils bezeichnet; darum heißt es Cap. 12. V. 12: Heil dem, der da harret und erreicht 1335 Tage! Darum wird in unserer Weissagung die Versöhnung der Sünde und Herbeiführung der ewigen Gerechtigkeit als ein der Vertilgung des Verwüsters unmittelbar folgendes Ereigniß dargestellt.

Freilich beträgt nun die Zeit von dem Ausspruch Jeremia's bis zum Tode des Antiochus keineswegs 70 Jahrwochen oder 490 Jahre, sondern nur etwa 425 Jahre. Diese Differenz kann uns jedoch nicht stören, wenn wir daran festhalten, daß die vorwiegende Bedeutung der 70 Jahrwochen nicht die chronologische ist, sondern die prophetisch-symbolische, auf der theokratischen Be-

deutung der 7 und der 10 beruhende, daß es also in V. 24. gar nicht heißen dürfte: 61 Jahrwochen sind bestimmt ꝛc.

Für diejenigen, denen eine solche Ungenauigkeit anstößig bleibt, sey nochmals bemerkt, daß dieselbe sich um ein Bedeutendes vermindern läßt, wenn man die sieben Wochen und die 62 Wochen nicht aufeinander folgen, sondern von einem und demselben terminus a quo beginnen läßt. Die chronologischen Angaben unserer Weissagung würden sich dann folgendermaßen gestalten: sieben Jahrwochen nach dem Ausspruch des Jeremia wird Koresch die Wiederherstellung Jerusalems gestatten; 62 Jahrwochen werden von jenem Ausspruch an vergehen, ohne daß ein neues Strafgericht den langsam fortschreitenden Aufbau der Stadt unterbräche; die 63. Woche aber bringt die letzte große Drangsal für das Volk des alten Bundes. Sie endet mit dem Tode des gottlosen Fürsten, der als Werkzeug in Gottes Hand die Stadt und das Heiligthum verwüstet hat; von da an wird Alles auf den Eintritt des messianischen Reiches zubereitet (wie es durch die Ausbreitung der römischen Macht über Asien und durch die Eingriffe derselben in den Gang der jüdischen Geschichte wirklich geschah), der Eintritt selbst wird aber nicht sogleich nach den 63 Wochen stattfinden, sondern erst nach 70 Wochen, d. h. wenn die Entwickelung des alten Bundes zu ihrer Vollendung gelangt ist.

Ich selbst aber kann diesen Ausweg nicht ergreifen, sondern bleibe bei der oben dargelegten Erklärung trotz ihrer chronologischen Schwierigkeiten, weil sie mir als die einfachste, den Worten am meisten entsprechende, erscheint.

2.

Beweis, daß Lukas, der Evangelist und Verfasser der Apostelgeschichte, von Geburt ein Jude war.

Von

J. N. Tiele,

Pastor in Oberneuland bei Bremen.

Die Meinung, daß Lukas von heidnischer Abkunft zuerst ein Proselyt des Thors, darnach ein Christ geworden sey, ist sehr verbreitet, und seit so treffliche Männer wie (um der noch lebenden zu geschweigen) der selige August Neander und der selige Otto von Gerlach sich für diese Meinung ausgesprochen haben, scheint es fast verwegen, derselben zu widersprechen. Da aber die aus dem inneren Charakter der Schriften des Lukas entnommenen Gründe den Beweis seiner jüdischen Abkunft so klar machen, wie ein solcher Beweis nur geführt werden kann, so scheint es andererseits auch für den, welcher diese Gründe erkannt hat, eine einfache Pflicht, durch Darlegung derselben der Wahrheit die Ehre zu geben.

Für die heidnische Abkunft des Lukas glaubt man einen hohen Zeugen, nämlich den Apostel Paulus, anführen zu können, welcher Kol. Cap. 4. von den V. 10. 11. aus der Beschneidung Genannten im 14. Verse den Lukas als nicht aus der Beschneidung zu unterscheiden scheint. Wir werden erst am Schluß dieser Abhandlung auf diese Stelle zurückkommen und zeigen, daß dieß nur Schein ist und der Apostel hier über die jüdische oder nichtjüdische Abkunft des Lukas nichts aussagt.

Ein anderer Grund wird hergenommen aus der Reinheit der griechischen Sprache des Lukas, welche man in dem Maße einem gebornen Juden nicht glaubt zuschreiben zu können, sondern aus welcher man glaubt, auf die Abkunft des Lukas aus einem hellenisch gebildeten Stamme schließen zu müssen. „Lucas, medicus Antiochensis, ut eius scripta indicant, Graeci sermonis non ignarus", sagt von ihm Hieronymus im catalogus scriptorum

ecclesiasticorum; und J. D. Michaelis in der Einleitung in die göttlichen Schriften des neuen Bundes, Theil 2. S. 923. (nach der dritten Ausgabe): „überhaupt schreibt er bei weitem das beste Griechisch unter den Evangelisten.“ Diesem Urtheil über die verhältnißmäßige Reinheit der Grācität des Lukas gedenke ich nicht zu widersprechen. Aber ich gedenke nachzuweisen, daß trotz derselben sich dennoch in den beiden Schriften (oder den beiden Theilen der Schrift) des Lukas eine so große Anzahl von Hebraismen findet, wie sie bei einem Schriftsteller, der vorzugsweise nicht jüdisch, sondern griechisch gebildete Leser im Auge hat und sich offenbar einer reinen griechischen Sprache befleißigt, nur dann erklärbar sind, wenn sie ihm als einem gebornen Juden unwillkürlich entfallen.

Diese Behauptung, daß Lukas vornehmlich griechisch gebildete Leser im Auge hat, gedenke ich zunächst zu beweisen. Ich glaube, es als zugestanden annehmen zu dürfen, daß die Schriften des Lukas trotz ihrer Zuschrift an Theophilus doch von Anfang an von ihm nicht zu Privatschriften, sondern zur öffentlichen Bekanntmachung und Verbreitung bestimmt waren. Die Zuschrift hat (ebenso wie bei dem etwas älteren Cornelius Nepos die Zuschrift seines Werks de vita excellentium imperatorum an den Atticus) nur die Bedeutung einer Dedication. Daß Lukas aber die Verbreitung seiner Schriften vorzüglich unter griechisch gebildeten Christen heidnischer Abkunft erwartete, geht unwidersprechlich aus dem Umstande hervor, daß er solche Dinge erklärt, welche für den gebornen Juden keiner Erklärung bedurften. Dahin gehört im Evangelium Cap. 20, 27. die Erklärung, daß die Sadducäer die Auferstehung der Todten leugnen; dahin die gleiche, noch etwas ausführlichere Erklärung des Unterschiedes der Pharisäer und Sadducäer in der Apostelgeschichte, Cap. 23, 8.; dahin die Stelle in der Rede des Petrus, Apostelgesch. 1, 19., welche man so sehr mißverstanden hat, daß man um ihrer willen gar die Echtheit dieser Rede hat bezweifeln wollen: *ὥστε κληθῆναι τὸ χωρίον ἐκεῖνο (τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν) ἀκελδαμὰ (τουτέστι χωρίον αἵματος)*. Die von mir hier eingeklammerten Worte sind natürlich nicht von Petrus gesprochen, sondern sind ein Zusatz des Lukas, welcher in ihnen für seine griechischen Leser das von Pe-

trus gebrauchte hebräische (aramäische) Wort Hakeldama erklärt.

Allein obgleich Lukas, für griechische Leser schreibend, im Ganzen sich eines fließenden Stils bedient, so verrathen doch zahlreiche Hebraismen dem darauf achtenden Leser bald, daß der Schreiber, von Geburt ein Jude, hebräisch dachte, was er griechisch niederschrieb.

Als Hebraismus wollen wir ihm noch nicht auslegen, daß er etliche Male das hebräische Wort *ἀμὴν* gebraucht; denn dieß geschieht nur in den Reden Jesu Christi, und da konnte es seyn, daß auch ein Nicht-Jude von Geburt mit Vorliebe das von dem Herrn selbst häufig gebrauchte Wort unübersetzt beibehielt. Aber den gebornen Juden verräth bereits der bei Lukas etliche Male vorkommende Gebrauch des Wortes *ῥῆμα*, wo es nicht sowohl Wort, Spruch, als Geschichte, Begebenheit bedeutet oder zwischen beiden Bedeutungen schillert, entsprechend dem hebräischen דָּבָר. Wir führen hiefür an:

aus dem Evangelium Cap. 1, 37: *ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ πᾶν ῥῆμα.* Cap. 2, 15. wollen die Hirten sehen *τὸ ῥῆμα τοῦτο τὸ γεγονός.* Vers 17. erzählen sie *περὶ τοῦ ῥήματος τοῦ λαληθέντος αὐτοῖς.* Vers 19. und 51. behält Maria *πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα* (vgl. 1 Mos. 15, 1. אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, *μετὰ δὲ τὰ ῥήματα ταῦτα*, LXX.);

aus der Apostelgeschichte Cap. 5, 20: Redet im Tempel zum Volk *πάντα τὰ ῥήματα τῆς ζωῆς ταύτης.* Vers 32: Wir sind seine Zeugen *τῶν ῥημάτων τούτων.* Cap. 10, 22. sprechen die Boten des Cornelius zu Petrus: Cornelius hat Befehl vom heiligen Engel erhalten, dich in sein Haus holen zu lassen *καὶ ἀκοῦσαι ῥήματα παρὰ σοῦ.* Vers 37. spricht Petrus: Ihr wißt *τὸ γενόμενον ῥῆμα καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας.*

Als hebraisirend bezeichnen wir die Construction im Evangelium Cap. 22, 15. *ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα*, und in der Apostelgeschichte Cap. 5, 28. *παραγγελίᾳ παρηγγείλαμεν ὑμῖν*; — als Hebraismus die Bezeichnung des Sonntags als *μία τῶν σαββάτων*, Evangel. Cap. 24, 1. Apostelgesch. Cap. 20, 7.

Als einen jüdischen Verfasser andeutend erscheint uns der gehäufte Gebrauch des zur Interjection gewordenen Imperativs

ἰδού oder καὶ ἰδού, entsprechend dem hebräischen הִנֵּה oder וְהִנֵּה. Folgende Beispiele dieses Gebrauchs habe ich mir bei Lukas aufgezeichnet:

Im Evangelium Cap. 1, 20. 31. 36. 38. 44. 48. Cap. 2, 9. 10. 25. 34. 48. Cap. 5, 12. 18. Cap. 6, 23. Cap. 7, 12. 25. 27. 34. 37. Cap. 8, 41. Cap. 9, 30. 38. 39. Cap. 10, 3. 19. 25. Cap. 11, 31. 32. 41. Cap. 13, 7. 11. 16. 30. 32. 35. Cap. 14, 2. Cap. 15, 29. Cap. 17, 21. (dreimal), 23. (zweimal), Cap. 18, 28. 31. Cap. 19, 2. 8. 20. Cap. 22, 10. 21. 31. 38. 47. Cap. 23, 14. 15. 29. 50. Cap. 24, 4. 13. 49.

In der Apostelgeschichte Cap. 1, 10. Cap. 2, 7. Cap. 5, 9. 25. Cap. 8, 27. 36. Cap. 9, 10. 11. Cap. 10, 17. 19. 21. 30. Cap. 11, 11. Cap. 12, 7. Cap. 13, 11. 25. 46. Cap. 16, 1. Cap. 20, 22. 25. Cap. 27, 24.

Bekanntlich gibt es für den Namen Jerusalem im N. T. eine zwiefache Form, die griechische Ἱεροσόλυμα und die hebräische Ἱερουσαλήμ. Bei Lukas finden sich beide Formen, doch ist die hebräische vorherrschend. — Die griechische Form Ἱεροσόλυμα findet sich im Evangelium Cap. 2, 22. 42. Cap. 18, 31. Cap. 23, 7., in der Apostelgeschichte Cap. 1, 4. Cap. 8, 1. 14. Cap. 11, 2. 22. 27. Cap. 13, 13. Cap. 18, 21. Cap. 20, 16. Cap. 21, 17. Cap. 25, 1. 7. 9. 15. 24. Cap. 26, 4. 10. 20. Cap. 28, 17. — Die hebräische Form Ἱερουσαλήμ dagegen findet sich im Evangelium Cap. 2, 25. 38. 41. 43. 45., Cap. 4, 9. Cap. 6, 17. Cap. 9, 31. 51. 53. Cap. 10, 30. Cap. 13, 4. 22. 33. 34. (zweimal), Cap. 17, 11. Cap. 19, 11. Cap. 21, 20. 24. Cap. 23, 28. Cap. 24, 13. 18. 33. 47. 52., in der Apostelgeschichte Cap. 1, 8. 12. (zweimal), 19. Cap. 2, 5. 14. Cap. 4, 5. 16. Cap. 5, 16. 28. Cap. 6, 7. Cap. 8, 25. 26. 27. Cap. 9, 2. 13. 21. 26. 28. Cap. 10, 39. Cap. 13, 27. 31. Cap. 15, 2. 4. Cap. 16, 4. Cap. 19, 21. Cap. 20, 22. Cap. 21, 4. 11. 12. 13. 15. 31. Cap. 22, 5. 17. 18. Cap. 23, 11. Cap. 24, 11. Cap. 25, 3. 20.

Dieses Vorherrschen der hebräischen Form bei Lukas ist um so auffallender, da bei den übrigen drei Evangelisten entschieden die griechische Form vorherrscht. In den übrigen Büchern des neuen Testaments kommt der Name Jerusalem seltener vor: im Briefe an die Römer viermal (immer Ἱερουσαλήμ), 1 Kor. einmal

(Ἱερουσαλήμ), an die Galater fünfmal (dreimal Ἱεροσόλυμα, zweimal Ἱερουσαλήμ), an die Hebräer einmal (Ἱερουσαλήμ), in der Offenb. Joh. dreimal (immer Ἱερουσαλήμ).

Man sieht also, der vorherrschende Gebrauch der hebräischen Form bei Lukas weist auf eine starke Gewöhnung an und Vorliebe für dieselbe bei ihm hin, und diese erklärt sich am einfachsten aus seiner eignen Abstammung aus dem Judenthume.

Von besonders häufig wiederkehrenden hebräischen Constructionen bei Lukas führen wir die drei an: das וַיְהִי, das וַיַּעַן וַיֹּאמֶר und das pleonastische לֵאמֹר bei Anführung einer directen Rede. Wir behaupten, daß jede einzelne derselben so häufig wiederkehrt, wie dieß nur in der Schrift eines gebornen Juden möglich ist. Da dieß aber bei allen dreien der Fall ist, so scheint uns vollends jeder Widerspruch ausgeschlossen.

וַיְהִי. Hiervon haben wir folgende Beispiele angemerkt, welche (wie auch bei den beiden andern Constructionen) sich leicht noch vermehren ließen, indem wir alle irgend zweifelhaften Fälle übergangen und nur zweifellose Beispiele angeführt haben.

Im Evangelium Cap. 1, Vers 8. 9: *ἐγένετό δὲ . . . . : ἔλαχε τοῦ θυμιᾶσαι.* Vers 23: *καὶ ἐγένετο . . . . . ἀπῆλθεν.* Vers 41: *καὶ ἐγένετο . . . . . ἐσκίρτησε τὸ βρέφος.* Vers 59: *καὶ ἐγένετο . . . . . ἦλθον.* — Cap. 2, Vers 1: *ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, ἐξῆλθε δόγμα.* Vers 6: *ἐγένετο δέ . . . . ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι.* Vers 15: *καὶ ἐγένετο . . . . . καὶ οἱ ἄνθρωποι οἱ ποιμένες εἶπον.* Vers 46: *καὶ ἐγένετο, μεθ' ἡμέρας τρεῖς εὗρον αὐτόν.* — Cap. 3, Vers 21: *ἐγένετο δὲ . . . . . ἀνεῳχθῆναι τὸν οὐρανόν.* — Cap. 5, V. 1: *ἐγένετο δὲ . . . . . καὶ αὐτὸς ἦν ἑστώς.* Vers 12: *καὶ ἐγένετο . . . . . καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ . . . . .* Vers 17: *καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν, καὶ αὐτὸς ἦν διδάσκων.* — Cap. 6, Vers 1: *ἐγένετο δὲ . . . . . διαπορεύεσθαι αὐτόν.* Vers 6: *ἐγένετο δὲ . . . . . εἰσελθεῖν αὐτόν.* Vers 12: *ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις, ἐξῆλθεν.* — Cap. 7, Vers 11: *καὶ ἐγένετο ἐν τῇ ἑξῆς, ἐπορεύετο.* — Cap. 8, Vers 1: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ καθεξῆς, καὶ αὐτὸς διώδευε.* Vers 22: *καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν, καὶ αὐτὸς ἐνέβη.* Vers 40: *ἐγένετο δὲ . . . . . ἀπεδέξατο αὐτὸν ὁ ὄχλος.* — Cap. 9, Vers 18: *καὶ ἐγένετο . . . . . συνῆσαν αὐτῷ*

οἱ μαθηταί. Vers 28: ἐγένετο δὲ μετὰ τοὺς λόγους τούτους ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτὼ καὶ ..... ἀνέβη. Vers 33: καὶ ἐγένετο ..... εἶπεν ὁ Πέτρος. Vers 37: ἐγένετο δὲ ἐν τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ ..... συνήντησεν αὐτῷ ὄχλος πολύς. Vers 51: ἐγένετο δὲ ..... καὶ αὐτὸς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐστήριξε. Vers 57: ἐγένετο δὲ ..... εἶπέ τις πρὸς αὐτόν. — Cap. 10, Vers 38: ἐγένετο δὲ ..... καὶ αὐτὸς εἰσῆλθεν. — Cap. 11, Vers 1: καὶ ἐγένετο ..... εἶπέ τις τῶν μαθητῶν. Vers 14: ἐγένετο δὲ ..... ἐλάλησεν ὁ κωφός. Vers 27: ἐγένετο δὲ ..... ἐπάρασά τις γυνὴ φωνὴν ..... εἶπεν αὐτῷ. — Cap. 14, V. 1: καὶ ἐγένετο ..... καὶ αὐτοὶ ἦσαν παρατηρούμενοι αὐτόν. — Cap. 16, Vers 22: ἐγένετο δὲ ἀποθανεῖν τὸν πτωχόν. — Cap. 17, Vers 11: καὶ ἐγένετο ..... καὶ αὐτὸς διήρχετο. Vers 14: καὶ ἐγένετο ..... ἐκαθαρίσθησαν. — Cap. 18, Vers 35: ἐγένετο δὲ ..... τυφλός τις ἐκάθητο. — Cap. 19, Vers 15: καὶ ἐγένετο ..... καὶ εἶπε. Vers 29: καὶ ἐγένετο ..... ἀπέστειλε. — Cap. 20, Vers 1: καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν ἐκείνων ..... ἐπέστησαν οἱ ἀρχιερεῖς. — Cap. 24, Vers 4: καὶ ἐγένετο ..... καὶ ἰδοὺ δύο ἄνδρες ἐπέστησαν αὐταῖς. Vers 15: καὶ ἐγένετο ..... καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἐγγίσας συνεπορεύετο αὐτοῖς. Vers 30: καὶ ἐγένετο ..... εὐλόγησε. Vers 51: καὶ ἐγένετο ..... διέστη ἀπ' αὐτῶν.

In der später geschriebenen Apostelgeschichte, in welcher man auch sonst ein noch stärkeres Streben nach reinem griechischen Stil bemerken will, als sich bereits im Evangelium findet, scheint Lukas gerade bei den Hauptübergängen, beim Beginn einer neuen Geschichte, diese Construction oft absichtlich vermieden zu haben. Häufig findet man sie gerade da nicht, wo man sie vermuthete, und es gewinnt den Eindruck, als habe der Schriftsteller sich ausdrücklich bemüht, sie zu umgehen. Doch ist sie ihm auch in dieser späteren Schrift noch häufig genug entschlüpft, wenn gleich oft mehr bei Nebenabschnitten oder im Laufe der Erzählung, wo er sich minder vor ihr hütete. Folgende sind die von mir angemerkten Beispiele:

In der Apostelgeschichte Cap. 4, V. 5: ἐγένετο δὲ ἐπὶ τὴν αὔριον συναχθῆναι αὐτῶν τοὺς ἄρχοντας. — Cap. 5, Vers 7:

ἐγένετο δὲ ὡς ὡρῶν τριῶν διάστημα, καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ..... εἰσῆλθεν. — Cap. 9, Vers 3: *ἐγένετο αὐτὸν ἐγγίζειν.* Vers 32: *ἐγένετο δὲ Πέτρον ..... κατελθεῖν.* Vers 37: *ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἀσθενήσασαν αὐτὴν ἀποθανεῖν.* Vers 43: *ἐγένετο δὲ ἡμέρας ἱκανὰς μεῖναι αὐτόν.* — Cap. 11, Vers 26: *ἐγένετο δὲ αὐτοὺς ἐνιαυτὸν ὅλον συναχθῆναι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ.* — Cap. 14, Vers 1: *ἐγένετο δὲ ἐν Ἰκονίῳ κατὰ τὸ αὐτὸ εἰσελθεῖν αὐτούς.* — Cap. 16, Vers 16: *ἐγένετο δὲ ..... παιδίσκην τινὰ ..... ἀπαντῆσαι ἡμῖν.* — Cap. 19, Vers 1: *ἐγένετο δὲ ..... Παῦλον ..... ἐλθεῖν εἰς Ἔφεσον.* — Cap. 21, Vers 1: *ὡς δὲ ἐγένετο ἀναχθῆναι ἡμᾶς.* Vers 5: *ὅτε δὲ ἐγένετο ἡμᾶς ἐξαρτίσαι.* — Cap. 22, Vers 6: *ἐγένετο δέ μοι ..... περιαστράψαι φῶς.* — Vers 17: *ἐγένετο δὲ .... γενέσθαι με ἐν ἐκστάσει.* — Cap. 27, V. 44: *καὶ οὕτως ἐγένετο πάντας διασωθῆναι ἐπὶ τὴν γῆν.* — Cap. 28, Vers 8: *ἐγένετο δὲ τὸν πατέρα ..... κατακεῖσθαι.* Vers 17: *ἐγένετο δὲ μετὰ ἡμέρας τρεῖς συγκαλέσασθαι αὐτὸν τοὺς ὄντας τῶν Ἰουδαίων πρώτους.*

Gewiß Beispiele von dieser echt hebräischen Construction, viel zu viel für jeden nicht jüdisch Gebornen und jüdisch Erzogenen. — Wir führen jetzt die Beispiele an, welche wir uns von einer andern hebräischen Construction angemerkt haben, von dem וַיַּעַן וַיֹּאמֶר.

Im Evangelium Cap. 1, Vers 19: *καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῷ.* Vers 35: *καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῇ.* Vers 60: *καὶ ἀποκριθεῖσα ἡ μήτηρ αὐτοῦ εἶπεν.* — Cap. 3, Vers 11: *ἀποκριθεὶς δὲ λέγει αὐτοῖς.* Vers 16: *ἀπεκρίνατο ὁ Ἰωάννης ἅπασι λέγων.* — Cap. 4, Vers 4: *καὶ ἀπεκρίθη Ἰησοῦς πρὸς αὐτὸν λέγων.* Vers 8: *καὶ ἀποκριθεὶς αὐτῷ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς.* Vers 12: *καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς.* — Cap. 5, Vers 5: *καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Σίμων εἶπεν αὐτῷ.* Vers 22: *ἀποκριθεὶς εἶπε πρὸς αὐτούς.* Vers 31: *καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπε πρὸς αὐτούς.* — Cap. 6, Vers 3: *καὶ ἀποκριθεὶς πρὸς αὐτοὺς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς.* — Cap. 7, Vers 22: *καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς.* Vers 40: *καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπε πρὸς αὐτόν.* Vers 43: *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Σίμων εἶπεν.* — Cap. 8, Vers 21: *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπε*

πρὸς αὐτούς. Vers 50: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀκούσας ἀπεκρίθη αὐτῷ λέγων. — Cap. 9, Vers 19: οἱ δὲ ἀποκριθέντες εἶπον. Vers 20: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπε. Vers 41: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν. — Vers 49: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰωάννης εἶπεν. — Cap. 10, Vers 27: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν. Vers 41: ἀποκριθεὶς δὲ εἶπεν αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς. — Cap. 11, Vers 7: κἀκεῖνος ἔσωθεν ἀποκριθεὶς εἴπῃ. Vers 45: ἀποκριθεὶς δέ τις τῶν νομικῶν λέγει αὐτῷ. — Cap. 13, Vers 2: καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς. Vers 8: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς λέγει αὐτῷ. Vers 14: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἀρχισυνάγωγος ..... ἔλεγε τῷ ὄχλῳ. Vers 15: ἀπεκρίθη οὖν αὐτῷ ὁ κύριος καὶ εἶπεν. Vers 25: καὶ ἀποκριθεὶς ἐρεῖ ὑμῖν. — Cap. 14, Vers 3: καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπε. Vers 5: καὶ ἀποκριθεὶς πρὸς αὐτοὺς εἶπε. — Cap. 15, Vers 29: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπε. — Cap. 17, Vers 17: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν. Vers 20: ἀπεκρίθη αὐτοῖς καὶ εἶπεν. Vers 37: καὶ ἀποκριθέντες λέγουσιν αὐτῷ. — Cap. 19, Vers 40: καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς. — Cap. 20, Vers 3: ἀποκριθεὶς δὲ εἶπε πρὸς αὐτούς. Vers 34: καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς. Vers 39: ἀποκριθέντες δέ τινες τῶν γραμματέων εἶπον. — Cap. 22, Vers 51: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν. — Cap. 23, Vers 3: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτῷ ἔφη — Cap. 24, Vers 18: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ εἷς ..... εἶπε πρὸς αὐτόν.

Auch dieses Hebraismus hat Lukas sich in der späteren Apostelgeschichte etwas mehr enthalten, als in dem früher geschriebenen Evangelium, doch findet er sich auch in jener häufig genug; auch finden sich einige Beispiele, wo zwar das καὶ εἶπε nicht folgt, übrigens aber doch das ἀποκρίνεσθαι nicht sowohl in dem Sinne dieses griechischen Wortes, als vielmehr in dem des hebräischen עָנָה vorkommt. Auch davon fügen wir sogleich einige Beispiele bei.

In der Apostelgeschichte Cap. 3, Vers 12: ἰδὼν δὲ Πέτρος ἀπεκρίνατο πρὸς τὸν λαόν. — Cap. 4, Vers 19: ὁ δὲ Πέτρος καὶ Ἰωάννης ἀποκριθέντες πρὸς αὐτοὺς εἶπον. — Cap. 5, Vers 8: ἀπεκρίθη δὲ αὐτῇ ὁ Πέτρος. Vers 29: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος καὶ οἱ ἀπόστολοι εἶπον. — Cap. 8, Vers 24: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Σίμων εἶπε. Vers 34: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ εὐνοῦχος

τῷ Φιλίππῳ εἶπε. — Cap. 10, V. 46: τότε ἀπεκρίθη ὁ Πέτρος. — Cap. 15, Vers 13: ἀπεκρίθη Ἰάκωβος λέγων. — Cap. 19, Vers 15: ἀποκριθὲν δὲ τὸ πνεῦμα τὸ πονηρὸν εἶπε. — Cap. 25, Vers 9: ὁ Φῆστος δὲ . . . . . ἀποκριθεὶς τῷ Παύλῳ εἶπε.

Wir wenden uns jetzt zu dem dritten bei Lukas häufig wiederkehrenden Hebraismus, welcher dem pleonastischen Gebrauch des hebräischen לֵאמֹר bei Anführung einer directen Rede entspricht. Die LXX. übersetzen dieß לֵאמֹר durch λέγων, wie man (um nur wenige Beispiele aus vielen anzuführen) unter andern in 4 Mos. in den Anfangsversen der Capitel 1. 2. 4. 5. 6. 8. 9. 10 sehen kann. Nun findet sich bei Lukas auch außer den anzuführenden Beispielen noch häufig ein λέγων (oder λέγοντες), bei dem man, wenn es auch nicht geradezu pleonastisch steht, doch kaum zweifelhaft seyn wird, daß es die geschriebene Uebersetzung des hebräisch gedachten לֵאמֹר ist. Einige Beispiele dieser Art sind schon im Obigen vorgekommen. Hier begnügen wir uns, nur die Beispiele des pleonastischen Gebrauchs von λέγων anzuführen.

Im Evangelium Cap. 1, Vers 67: καὶ Ζαχαρίας προεφήτευσε λέγων. — Cap. 2, Vers 13: πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου, αἰνούντων τὸν θεὸν καὶ λεγόντων. — Cap. 3, Vers 4: ὡς γέγραπται ἐν βίβλῳ λόγων Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος. Vers 10: καὶ ἐπηρώτων αὐτὸν οἱ ὄχλοι λέγοντες. Vers 14: ἐπηρώτων δὲ αὐτὸν καὶ στρατευόμενοι λέγοντες. Vers 22: φωνὴν ἐξ οὐρανοῦ γενέσθαι λέγουσαν. — Cap. 4, Vers 35: καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς λέγων. V. 36: καὶ συνελάλουν πρὸς ἀλλήλους λέγοντες. Vers 41: δαιμόνια κράζοντα καὶ λέγοντα. — Cap. 5, Vers 12: ἐδεήθη αὐτοῦ λέγων. — Cap. 7, Vers 4: οἱ δὲ . . . . . παρεκάλουν αὐτὸν σπουδαίως λέγοντες. Vers 32: ὅμοιοί εἰσι παιδίοις . . . . . προσφωνοῦσιν ἀλλήλοις καὶ λέγουσιν. Vers 39: ὁ φαρισαῖος . . . . . εἶπεν ἐν ἑαυτῷ λέγων. — Cap. 8, Vers 9: ἐπηρώτων δὲ αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες. Vers 20: καὶ ἀπηγγέλη αὐτῷ, λεγόντων. Vers 30: ἐπηρώτησε δὲ αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς λέγων. Vers 54: ἐφώνησε λέγων. — Cap. 9, Vers 18: καὶ ἐπηρώτησεν αὐτοὺς λέγων. Vers 35: καὶ φωνὴ ἐγένετο . . . . . λέγουσα. Vers 38: ἀνὴρ

..... ἀνεβόησε λέγων. — Cap. 12, Vers 16: εἶπεδὲ παραβολὴν πρὸς αὐτοὺς λέγων. Vers 17: καὶ διελογίζετο ἐν ἑαυτῷ λέγων. — Cap. 14, Vers 29. 30: οἱ θεωροῦντες ἄρξονται ἐμπαίζειν αὐτῷ λέγοντες. — Cap. 15, Vers 3: εἶπε δὲ πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν ταύτην λέγων. — Cap. 18, V. 1. 2: ἔλεγε δὲ καὶ παραβολὴν αὐτοῖς λέγων. Vers 38: καὶ ἐβόησε λέγων. — Cap. 19, Vers 14: ἀπέστειλαν πρεσβείαν ..... λέγοντες. Vers 37. 38: ἤρξαντο ..... αἰνεῖν τὸν θεὸν φωνῇ μεγάλῃ ..... λέγοντες. — Cap. 20, Vers 2: καὶ εἶπον πρὸς αὐτὸν λέγοντες. Vers 5: οἱ δὲ συνελογίσαντο πρὸς ἑαυτοὺς λέγοντες. Vers 14: οἱ γεωργοὶ διελογίζοντο πρὸς ἑαυτοὺς λέγοντες. Vers 21: καὶ ἐπηρώτησαν αὐτὸν λέγοντες. Vers 27. 28: τινὲς τῶν σαδδουκαίων ..... ἐπηρώτησαν αὐτὸν λέγοντες. — Cap. 21, Vers 7: ἐπηρώτησαν δὲ αὐτὸν λέγοντες — Cap. 22, Vers 41. 42: καὶ αὐτὸς ..... προσηύχετο λέγων. Vers 64: καὶ ἐπηρώτων αὐτὸν λέγοντες — Cap. 23, Vers 2: ἤρξαντο δὲ κατηγορεῖν αὐτοῦ λέγοντες. Vers 3: ὁ δὲ Πιλᾶτος ἐπηρώτησεν αὐτὸν λέγων. Vers 18: ἀνέκραξαν δὲ παμπληθεὶ λέγοντες. Vers 21: οἱ δὲ ἐπεφώνουν λέγοντες. — Cap. 24, Vers 6. 7: ἐλάλησεν ὑμῖν λέγων.

In der Apostelgeschichte Cap. 1, Vers 6: οἱ μὲν οὖν συνελθόντες ἐπηρώτων αὐτὸν λέγοντες. — Cap. 2, Vers 40: διεμαρτύρετο καὶ παρεκάλει λέγων. — Cap. 5, 22. 23: ἀναστρέψαντες δὲ ἀπήγγειλαν λέγοντες. Vers 27. 28: καὶ ἐπηρώτησεν αὐτοὺς ὁ ἀρχιερεὺς λέγων. — Cap. 8, Vers 26: ἄγγελος δὲ κυρίου ἐλάλησε πρὸς Φίλιππον λέγων. — Cap. 11, Vers 4: ἀρξάμενος δὲ ὁ Πέτρος ἐξετίθετο αὐτοῖς καθεξῆς λέγων. — Cap. 14, Vers 14. 15: κράζοντες καὶ λέγοντες. — Cap. 16, Vers 9: παρακαλῶν αὐτὸν καὶ λέγων. Vers 15. (Λυδία) παρεκάλεσε λέγουσα. Vers 17: αὕτη ..... ἔκραζε λέγουσα. Vers 28: ἐφώνησε δὲ φωνῇ μεγάλῃ ὁ Παῦλος λέγων. — Cap. 19, Vers 28: ἔκραζον λέγοντες. — Cap. 20, Vers 23: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ..... διαμαρτύρεταί μοι λέγον. — Cap. 21, Vers 40: ὁ Παῦλος ..... προσεφώνησε τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ λέγων. — Cap. 22, Vers 26: ὁ ἑκατόνταρχος ..... ἀπήγγειλε τῷ χιλιάρχῳ λέγων. — Cap. 23, Vers 12: οἱ Ἰουδαῖοι ἀνεθεμάτισαν ἑαυτοὺς λέγοντες. — Cap. 26, Vers 31:

ἐλάλουν πρὸς ἀλλήλους λέγοντες. — Cap. 27, Vers 9. 10: *παραινεῖ ὁ Παῦλος λέγων αὐτοῖς.* — Cap. 28, Vers 25. 26: *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐλάλησε . . . . . λέγον.*

Wer nun, durch diese große Anzahl starker Hebraismen aufmerksam gemacht, beim Lesen des Lukas darauf achtet, der wird gar häufig bemerken, wie seine Sätze hebräisch gedacht waren, ehe sie griechisch concipirt wurden. Es würde hier aber zu weit führen, näher darauf einzugehen; ich mache nur kurz auf Evangel. Cap. 19, Vers 2. aufmerksam, wo das *καὶ αὐτὸς* offenbar das hebräische וְהוּא ist.

Aus der jüdischen Abkunft des Lukas erklärt es sich auch, daß er in einer für griechische Leser bestimmten Schrift israelitische Maße angibt. Dahin gehören im Evangelium Cap. 13, 21. die *σάτα τρία* (das hebräische סְאָה ist 1/3 Epha); dahin Cap. 16, 6. *ἑκατὸν βάτους ἐλαίου* (das בַּת, ein Maß für flüssige Gegenstände, ist dem Epha, welches für trockene Gegenstände gebraucht wurde, gleich, Hesekiel 45, 11.) und daselbst Vers 7. *ἑκατὸν κόρους σίτου* (das hebräische כֹּר enthielt 10 Epha). Dahin gehört aus der Apostelgeschichte Cap. 19, 19. die Geldangabe: der Werth der zu Ephesus zusammengebrachten und öffentlich verbrannten Zauberbücher wird berechnet auf *ἀργυρίου μυριάδας πέντε.* Gewöhnlich zwar will man hier Drachmen oder Denare verstehen; aber es ist nicht Gebrauch, das Wort Drachmen oder Denare auszulassen; daher ist diese Ergänzung als willkürlich zu verwerfen. Dagegen ist es hebräischer Gebrauch, bei dem כֶּסֶף Silbersekel zu verstehen, und dieser Gebrauch ist auch in die griechische Uebersetzung der LXX. übergegangen; s. Richt. 16, 5: *χιλίους καὶ ἑκατὸν ἀργυρίου*, und vergleiche Cap. 17, 2. 3. 4. 10.; 2 Sam. 18, 11.; 1 Kön. 10, 29.; 2 Kön. 6, 25.; 2 Chron. 1, 17.; Hoheslied 8, 11.; Hosea 3, 2. Wenn man hier überall bei den LXX. dieselbe Construction findet, den Genitiv *ἀργυρίου* neben der Zahl, in der Bedeutung Silbersekel, so muß man auch an unserer Stelle bei Lukas 50000 Silbersekel verstehen. Das ist allerdings eine große Summe, denn der Sekel hat freilich einen viel höheren Werth als die Drachme oder der Denar. Wir können den Sekel etwa auf reichlich einen halben Thaler Gold annehmen, also den Gesammtwerth der verbrannten Zauberbücher

auf 5000 Stück Louisd'or nach unserem Gelde, oder noch etwas mehr. Man sieht daraus einestheils die furchtbare Ausdehnung, welche das heidnische Zauberwesen in den großen, reichen Städten der Heiden gewonnen hatte, und den hohen Werth, in welchem die dahin einschlagenden Schriften gehalten wurden, anderntheils aber auch die große Zahl der Bekehrten in Ephesus und den Ernst ihrer Bekehrung. Wenn aber Lukas den Geldwerth heidnischer Bücher in einer heidnischen Stadt nach jüdischer Berechnung angibt, so ist freilich klar, daß er dieß nur als geborner Jude thun konnte, dem aus alter Gewohnheit diese Berechnung die geläufigste war.

Wir fügen aus der Apostelgeschichte noch zwei Beispiele hinzu, welche zeigen, daß Lukas so sehr aus jüdischer Denk- und Sprachweise heraus redet, wie dieß nur ein geborner Jude thun konnte.

Bekanntlich ist Paulus auf der Rückkehr von seiner zweiten Missionsreise über Jerusalem nach Antiochien gegangen. Es wird einiges Gewicht hierauf gelegt; denn nach Cap. 18, 19–21. will er in Ephesus nicht verweilen, weil er durchaus (πάντως) vor dem nächsten Fest in Jerusalem seyn muß. Daß er nun aber wirklich nach Jerusalem gekommen ist, wird durch das einzige Wort ἀναβὰς in Vers 22. berichtet. Nur ein geborner Jude konnte so ἀναβαίνειν (= עָלָה) ohne weiteren Zusatz in der Bedeutung „nach Jerusalem gehen“ nehmen.

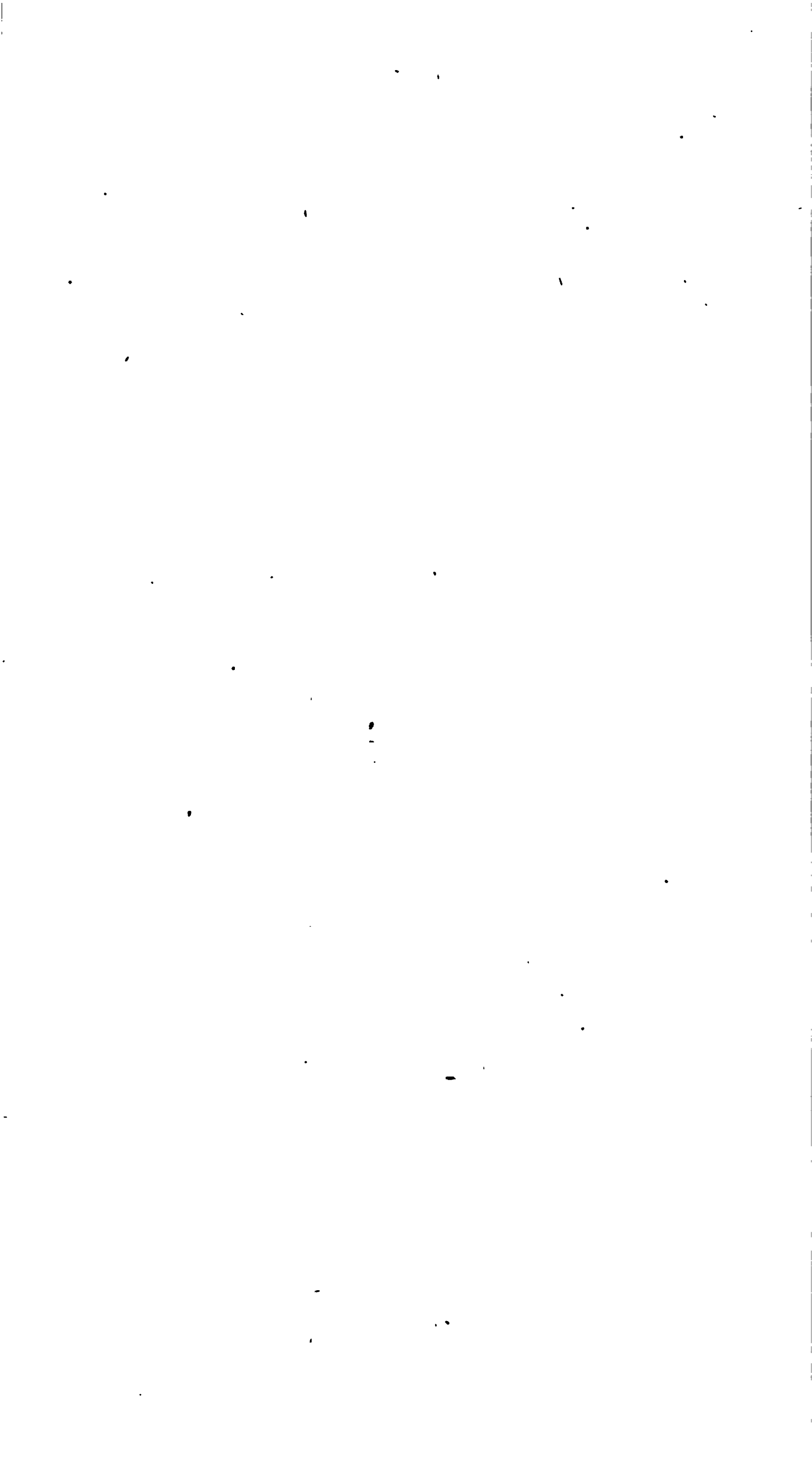
Das andere Beispiel ist aus Cap. 27, 9. Die Schifffahrt ist schon unsicher διὰ τὸ καὶ τὴν νηστείαν ἤδη παρεληλυθέναι, deßwegen, weil die Fastenzeit oder der Fasttag schon vorüber war. Der Fasttag ist der zehnte Tag des siebenten Monats (Tisri) der Juden (3 Mos. Cap. 16, 29–34.; Cap. 23, 27–32.; 4 Mos. Cap. 29, 7 ff.). Es ist bekannt, wie streng bis auf unsere Zeiten von den rechtgläubigen Juden das Fasten dieses Tages gehalten wird. Derselbe fällt nach unserem Kalender zu Ende des Septembers oder zu Anfang Octobers. Sehr erklärlich ist es, daß ein geborner Jude die Zeit der Herbststürme nach diesem Tage bezeichnete: „die Zeit des Fasttags war schon vorüber“, aber ganz unerklärlich, wie ein im Heidenthum Geborner in einer für griechische Leser bestimmten Schrift zu einer solchen Bezeichnung kommen sollte.

Mir würden, ich gestehe es, schon diese beiden Stellen genügen, um Lukas für einen gebornen Juden zu halten. Da sie aber nicht allein stehen, sondern nur zu allen obigen Gründen hinzukommen, so bleibt für einen Zweifel kein Raum mehr. Wir kehren daher jetzt zu der zu Anfang angeführten Stelle aus Kolosser 4. zurück, mit der Ueberzeugung, daß sie der hier gewonnenen Einsicht nicht widersprechen kann. — Ja, wenn die Worte des Apostels uns nothwendig zwängen, den Vers 14. genannten Lukas, den Arzt, den Geliebten, für einen gebornen Heiden zu halten, so würde ich lieber den Lukas, den Geschichtschreiber und Maler, für eine von dem Arzte verschiedene Person halten, als mich mit so starken inneren Gründen für die jüdische Abkunft des Geschichtschreibers in Zwiespalt setzen. Sehen wir aber die Worte des Apostels von Vers 10—14. genauer an, so kann es uns nicht entgehen, daß er sich in denselben flüchtig ausdrückt, wie man in Briefen da zu thun pflegt, wo die Leser schon von selbst die genaue Meinung zwischen den Zeilen lesen werden. Er grüßt von Aristarchus und Markus und Jesus Justus, „welche aus der Beschneidung sind; diese sind die einzigen Mitarbeiter für das Reich Gottes, welche mir zum Trost geworden sind". Darnach grüßt er von Epaphras und Lukas und Demas. Wollte man seine Worte pressen, so würde man folgern, daß die letzteren drei ihm nicht zum Trost gereicht hätten. Das geht aber nicht an; denn dem Epaphras gibt Paulus Vers 12. 13. ein herrliches Zeugniß und den Lukas nennt er Vers 14. *ὁ ἀγαπητός*. Man sieht also, die Kolosser mußten hier zwischen den Zeilen lesen können. Wahrscheinlich hatten sie durch Epaphras (*ὁ ἐξ ὑμῶν*) dem Apostel Grüße an seine Mitarbeiter aufgetragen und dabei die drei Judenchristen Aristarchus, Markus und Jesus Justus und etliche Andere — Heidenchristen — namhaft gemacht. Paulus kann nur von jenen dreien aus der Beschneidung die Grüße erwiedern; „diese allein sind mir zum Troste geworden" (die andern von den Kolossern Benannten aus den Heiden nicht). Dann aber fügt er noch die Grüße von dem Boten der Kolosser, dem Epaphras, und von zwei andern seiner Mitarbeiter (welche die Kolosser aus Unkunde nicht mit benannt hatten) hinzu, von Lukas, dem Arzt, dem Geliebten, und von Demas, dessen spätere

Untreue (2 Tim. 4, 10.) er damals noch nicht voraussah. — Somit ist in den Worten des Apostels Paulus über die jüdische oder nichtjüdische Abkunft des Lukas gar nichts ausgesagt, wohl aber über die Liebe des Apostels zu ihm. Wenn gleich nicht näher zu beweisen, so möchte es doch eine nicht unwahrscheinliche Vermuthung seyn, daß Lukas dieselbe Person sey mit dem Λούκιος, welchen der Apostel Röm. 16, 21. unter seine Verwandten zählt, und welcher also sicher von jüdischer Familie war. Doch legen wir darauf für jetzt kein weiteres Gewicht, weil auch ohne diese Vermuthung unser Beweis auf sicheren Gründen ruht.

Ich schließe diese Bemerkungen mit der freundlichen Bitte an die Leser, sich die ausführliche und etwas ermüdende Darlegung der Beweise nicht verdrießen lassen zu wollen, da es gut schien, diese Sache einmal so ausführlich zu behandeln, daß kein Zweifel an der Richtigkeit der Beweisführung mehr stattfinden könne.

Recensionen.



1.

Geschichte der evangelischen Kirche in dem Großherzogthum Baden. Nach großentheils handschriftlichen Quellen bearbeitet von Karl Friedrich Vierordt, großherzogl. Hofrath und Director des Lyceums in Karlsruhe, Ritter des zähringer Löwenordens. Erster Band: bis zum Jahre 1571. — Auch unter dem Titel: Geschichte der Reformation im Großherzogthum Baden (VI. 524 S.). — Zweiter Band: vom Jahre 1571 bis auf die jetzige Zeit (XII. 597 S.). Karlsruhe, Braun. 1847. 1856.

Schon in dem zweiten Hefte des Jahrgangs 1848 ist von einem der Herausgeber dieser Zeitschrift auf den ersten Band dieses Werkes aufmerksam gemacht worden. Es ist dieses sichtlich nicht in der Absicht geschehen, damit eine weitere und eingehendere Besprechung des ganzen Werkes in dieser Zeitschrift abzuschneiden. Vielmehr hat jene Anzeige ganz den Charakter eines nur Vorläufigen, dem ein Ausführlicheres und Eingehenderes nach dem Erscheinen des zweiten Bandes folgen sollte. Es war der Ausdruck der Freude, die das Erscheinen eines solchen Werkes im Augenblick des ersten Genusses in einem Freund der evangelischen Landeskirche und in einem Kenner der Geschichte derselben erregen mußte. Ohne also das zu wiederholen, was dort über den Werth und die Nothwendigkeit solcher monographischen Geschichtsdarstellungen und von der Genauigkeit und Vortrefflichkeit dieser insbesondere gesagt ist, mag es versucht werden, das jetzt zu geben, was damals in Aussicht gestellt wurde.

Der nächste Leserkreis, für welchen das Buch von größtem Interesse seyn muß, ist in dem evangelischen Theil des Großherzogthums Baden zu suchen. In diesem hat es von den Auctoritäten, welche in kirchlichen und theologischen Dingen die höchsten und der legitime Mund sind, durch den die öffentliche Meinung sich äußern kann, die entschiedenste Anerkennung bereits gefunden. Die evangelisch-theologische Facultät der Universität Heidelberg hat dem verehrten Herrn Verf. mit ausdrücklicher Beziehung auf dieses Werk die theologische Doctorwürde verliehen und ihn in dem Elogium des Diploms den Eusebius der baden'schen Kirchengeschichte genannt. Der evangelische Oberkirchenrath aber hat die Anordnung getroffen, daß aus allgemeinen kirchenärarischen Mitteln für jede evangelische Pfarrei des Landes ein Exemplar dieses Buches angekauft und in den Pfarrbibliotheken zum Gebrauch der Gemeindeglieder aufgestellt wurde. Das sind öffentliche Anerkennungen von zwei gänzlich von einander unabhängigen, anerkannten Auctoritäten, wie sie nicht leicht einem ähnlichen Buche in gleich übereinstimmender Weise zu Theil geworden sind. Mit diesen Anerkennungen kann der Herr Verf. ziemlich beruhigt der Kritik entgegensehen, die sein Werk in den gelehrten Zeitschriften finden wird.

Es wird aber wohl dreierlei hauptsächlich seyn, worauf eine Anzeige eines solchen Werkes ihr Augenmerk zu richten hat. Es wird zuerst zu fragen seyn: wie hat denn der Verf. den geschichtlichen Stoff, die Masse von Notizen, die er mittheilt, zusammengebracht und gesichtet? Es wird dann gefragt werden müssen: wie hat derselbe das zusammengebrachte Mannichfaltige des Stoffes geordnet und gestaltet? Und es wird am Ende noch gefragt werden müssen: welches theologische Urtheil und welcher kirchliche Standpunct ist es, wovon das Ganze durchdrungen und von welchem aus alles Einzelne angesehen wird? Versuchen wir es, aus dem Buche selbst Antwort auf diese Fragen zu gewinnen.

Es war nichts Leichtes, diese Summe von geschichtlichen Notizen zusammenzubringen, welche in diesem Buche vereinigt sind. Sie waren theils aus gedruckten Büchern, theils aus handschriftlichen Quellen, zum Theil sogar aus mündlichen Orts- und Familientraditionen zu gewinnen. Ein Blick in die dem Texte

untergesetzten Noten zeigt, wie nicht bloß die bekannten landesgeschichtlichen und kirchengeschichtlichen Werke, sondern eine Menge zum Theil entlegener, zum Theil seltener Bücher und Broschüren dem Herrn Verf. zu Gebote standen. Aber den Hauptwerth erhält das Buch durch die Menge handschriftlicher Quellen, welche benutzt worden sind. Von den Acten des Generallandesarchives in Karlsruhe, den Universitätsacten in Heidelberg und Freiburg, den Schätzen des Reichsarchivs in München und den Sammlungen des St. Thomas-Stiftes in Straßburg bis herab in die Sammlungen von Familiennachrichten einzelner Privaten und in die Registraturen und Kirchenbücher einzelner Pfarreien hat der Herr Verf. seine genauen Nachforschungen ausgedehnt. Er sagt selbst in der Vorrede, er habe während einer langen Reihe von Jahren die meisten freien Stunden, die ihm von seinen Berufsgeschäften übrig blieben, dazu verwendet, um Materialien für diese Schrift zu sammeln. Mit welchem Fleiß und mit welcher Ausdauer, mit welcher Pünctlichkeit und Gewissenhaftigkeit das geschehen ist, das wissen alle die, welche das Glück gehabt haben und noch haben, dem Herrn Verf. im Leben näher zu stehen. Neben aller Arbeit und in aller Erholung, in der Einsamkeit und im geselligen Zusammensein, hat ihn der Gedanke an dieses Lieblingswerk seines Lebens nie verlassen; dafür etwas zu erfahren und zu sammeln, daran etwas zu berichtigen oder näher zu bestimmen, daran zu feilen und es weiter zu führen: das war und ist noch die Aufgabe, an welcher er eigentlich immer arbeitete, und auf die er von jeder andern Beschäftigung wieder zurückkam. So freuen sich denn jetzt auch alle seine Freunde mit ihm darüber, daß er dieses Werk seines Lebens schön vollendet und von allen Seiten anerkannt vor sich sieht.

Durch diesen Sammlerfleiß ist es denn dem Herrn Verf. gelungen, einen außerordentlich reichen Schatz von geschichtlichen Nachrichten in seinem Buche zusammenzustellen. Nach dieser Seite hin das Buch zu beurtheilen, könnte nur einem Manne einfallen, der mit demselben Fleiße ein ganzes Leben auf die Auffindung so vieler Specialitäten gewendet hätte. Davon kann hier keine Rede seyn. Aber Einiges andeuten von dem Vielen, was hier zu finden ist, kann wohl ein aufmerksamer und

dankbarer Leser des Buches. Vorerst abgesehen von dem eigentlich kirchengeschichtlichen Inhalte des Buches, sind darin zerstreut eine ganze Menge von Notizen zur Biographie bedeutender Männer, und zwar nicht bloß theologischer und kirchlicher Persönlichkeiten. Auch zur Geschichte von Persönlichkeiten aus andern Zweigen der Literar- und Culturgeschichte gibt das Buch reiche Beiträge. Ich führe beispielsweise an die Botaniker Tragus, Lonitzer, Otto Brunsfeld, Bauhin. Viele bekannte Familien des baden'schen Landes, aus dem Adel, dem Beamten- und dem Predigerstande, erhalten werthvolle Notizen zu ihrer Geschichte. Ich nenne beispielsweise die Familien v. Gemmingen, v. Böcklin, von Stockhorn, die Familien Mundt, Maler und Gerstlacher, die Familien Fecht, Bärcklin, Gerbel und Schrebel. Der Herr Verf. hat mit großem Fleiß Zusammenstellungen gemacht über einzelne culturhistorische Partieen, z. B. über die Geschichte des Tabakrauchens, des Branntweintrinkens, des Hexenprocesses, über die Wirkungen und die Wirkungslosigkeit der über einzelne Personen verhängten Excommunication. Er hat zur Beurtheilung der Frage vom Cölibat eine lange Reihe bedeutender und zum Theil hervorragender Männer zusammengestellt, welche, in Ehen evangelischer Prediger erzeugt, ihre erste Bildung und Erziehung dem Familienleben evangelischer Pfarrhäuser verdanken. An solchen Zusammenstellungen von interessanten Einzelheiten, welche eben in dieser Zusammenstellung einen schlagenden Effect bewirken, ist das Buch ungemein reich. Doch gehen wir zur Hauptsache, dem kirchenhistorischen Stoffe über, so ist es dem Herrn Verf. gelungen, ganze Partieen der Geschichte der evangelischen Kirche im baden'schen Lande erst neu zu entdecken. Reformatorische Vorgänge in Landestheilen, die jetzt ganz katholisch sind, sind, so klagt der Herr Verf., ganz verschwiegen gewesen oder geradezu geleugnet worden. Urkunden, welche solche Vorgänge berichten, sind verheimlicht, absichtlich nicht erwähnt, ja sogar „mit vieler Sorgfalt vernichtet" worden. Es scheint sogar noch dem Herrn Verf. nicht überall so ganz leicht gemacht worden zu seyn, die nicht vertilgten und die noch übrigen Spuren der vertilgten ganz genau kennen zu lernen. Seite 336. des ersten Bandes steht eine Anmerkung, welche so etwas durchblicken läßt. Aber durch alle diese Schwie-

rigkeiten hindurch hat der Hr. Verf. durch dreißigjährige Anstrengung und durch große Opfer an Zeit und Geld unter Anderm — um nur Einiges anzuführen — entdeckt, daß es auch eine Geschichte der Reformation und der evangelischen Kirche im Kinzigthale, in der Ortenau, in der Stadt Gengenbach, in der Herrschaft Geroldseck gibt, und in noch manchen Gebieten, von denen man glaubte und eifrig glauben machte, sie seyen nie in ihrem katholischen Glauben gestört worden. Er hat neue Zeugnisse aufgedeckt für die Strenge, mit welcher protestantische Gegenden mit Gewalt zur römischen Kirche zurückgebracht worden sind, und von der opferwilligen Treue, mit welcher manche Bürgerschaft, besonders die ehrenhafte Bürgerschaft der Stadt Pforzheim, diese Bedrängnisse ertragen und unter denselben beim evangelischen Glauben ausgeharrt hat. Im Kinzigthale hat unter dem Grafen Wilhelm von Fürstenberg schon im Jahre 1537 die evangelische Kirche geblüht. In der ganzen Umgegend von Offenburg waren im Jahre 1539 evangelische Pfarrer. Der Magistrat der katholischen Reichsstadt Offenburg mußte damals befehlen, „an allen Sonn- und Feuer- (sic) Tagen bis nach verrichtem Gottesdienst die Thore der Reichsstadt zu beschließen, damit die Burger sich nicht frembter Religion gelusten ließen und einen Abfall von der alten thäten". Im obern Kinzigthal waren evangelische Pfarreien in Wolfach mit dem Sitz des Superintendenten, in Haslach, in Hausach, in Oberrolfach, Schappach, Schenkenzell, Steinach, Welschensteinach und Wittichen. — Die Reichsstadt Gengenbach war im Jahre 1544 ganz evangelisch; die drei evangelischen Pfarrer daselbst gaben im Jahre 1545 „eine kurze und einfältige Form eines christlichen Catechismi für die Kirchen zu Gengenbach" heraus. Von diesem Katechismus hat sich, nachdem das Möglichste geschehen war, um alles Andenken an die Zeit der Reformation in Gengenbach auszulöschen, im Anfange des 19. Jahrhunderts in dem Klosterarchiv noch ein Exemplar gefunden. Es war in einen Umschlag gehüllt, der die Aufschrift trug: „Nro. [ohne Zahl]. Alß die gnad gottes von der Stadt Gengenbach gewichen war, und Luteri Gifft überhandgenommen, ist dieser Cathecismus getruckt worden anno 1545. Die Bekehrung zum wahren alleinseligmachenden glauben ist erfolget durch den eyfer

des Ehrwürdigen Herrn Cornelii Eßelsperger, Pfarrer in Gengenbach. Welches zum ewigen Abscheu im Archiv verwahret wird." — Die Herrschaft Hohengeroldseck bei Lahr war im Jahr 1568 evangelisch geworden; aber als der evangelische Herr Quirin Gangolf von Geroldseck 1569 in der Schlacht von Montauban im Kampf für die Hugenotten gefallen war, versuchte es der Vormünder seines minderjährigen Sohnes, „die Alte ware Catholische Religion widerumben anzurichten und fürzunehmen". Als im Jahre 1584 der minderjährige Jakob volljährig geworden und die Regierung selbst angetreten hatte, war die ganze Herrschaft evangelisch. Seelbach, Prinzbach und Reichenbach waren evangelische Pfarreien. Als der letzte Herr ohne männliche Erben gestorben war, wurde das Land mit Uebergehung der Tochter, die zuerst mit einem schwedischen General und dann mit dem baden'schen Markgrafen Friedrich V. vermählt war, einem Herrn von Cronberg geschenkt, der mit Hülfe der Franzosen das Land wieder katholisch machte. — Von den Gewaltthaten, mit welchen in sehr vielen Theilen des Landes das evangelische Bekenntniß ausgerottet worden ist, mit welchen in andern, besonders in der Pfalz, die Evangelischen bedrückt und den Katholischen Vortheile zugewendet wurden, ist das ganze Buch, besonders der zweite Band, voll. Aber es sind auch manche schöne Züge von Treue und Ausdauer im evangelischen Bekenntnisse in diesem Buche zusammengestellt, und darunter manche bisher nicht bekannte. Eine der Städte, welcher in dieser Hinsicht ein schöner Ehrenkranz von diesem Buche gewunden wird, ist die Stadt Pforzheim. Insbesondere ein Versuch, die Pforzheimer mit Gewalt katholisch zu machen, wird aus einem durch Brand ziemlich beschädigten Fascikel des Generallandesarchivs in Karlsruhe, „Pfortzheimb, Religions-Enderung, so daselbst 1643 durch Menschen zwar vorgenommen, durch Gott aber hintertrieben worden", ausführlich erzählt. Nach der Schlacht bei Nördlingen war Pforzheim nebst der Pfalz unter die Herrschaft Bayerns gekommen. Da verbot auf einmal im Jahre 1643 der Untervogt allen evangelischen Gottesdienst und wies alle evangelischen Prediger aus Stadt und Amtsbezirk. Man hatte dem Kurfürsten von Bayern unter andern Unwahrheiten auch berichtet, die Evangelischen hätten in

ihren Kirchen gesungen: „Erhalt' uns, Herr, bey deinem Wort und wehr' des Papsts, des Kaisers, des Teufels und des Türken Mord". Die Bürger schickten Gesandtschaften nach Heidelberg, nach München, an andere Orte; sie verschafften sich fürstliche Fürsprecher, — Alles umsonst. Die Bürger wurden bei Strafe zum katholischen Gottesdienst berufen. Da versammelten sich der Rath und die Zünfte. Die Abstimmung einzelner Rathsglieder und einzelner Zünfte wird mitgetheilt. Der Bürgermeister Georg Weber sagte: „Seit wir von dem gnädigsten Kurfürsten in Eid und Pflicht genommen sind, haben wir in allem Erdenklichen einen treuen Gehorsam an den Tag geleget und werden es auch fürderhin thun; doch diese Sach', welche die Gewissen und Seelen betrifft, ist von der Art, daß ich wenigstens von der Religion, die ich mein Lebenlang bekannt habe, mich nimmermehr zu trennen gedenke, und sollte ich auch alles Zeitliche darob einbüßen. Gott der Herr wolle mir dazu seinen guten und heiligen Geist verleihen." In diesem Sinne waren Rath und Zünfte vollkommen einig. Da wurden die Kriegsvölker in der Stadt vermehrt und hohe Geldstrafen auf jede Versäumniß der Messe gesetzt. Neue Deputationen nach München, welche wieder nichts helfen. Da wurde den Pforzheimern geholfen, aber wie? Oberhalb Straßburg in dem befestigten Städtchen Benfelden stand in schwedischen Diensten der Würtemberger Friedrich Moser von Filseck. Dieser erklärte, wenn den Pforzheimern nicht der evangelische Gottesdienst zurückgegeben werde, so werde er, so weit seine Gewalt reiche, alle Kapuziner und Jesuiten verjagen. Das half; die verjagten Prediger durften zurückkehren, der evangelische Gottesdienst begann wieder und die Geldstrafen hörten auf. — Es ist nicht möglich, den reichen Gehalt des Buches an solchen Nachrichten, von denen ein großer Theil bisher unbekannt war, erschöpfend zu bezeichnen. Aber der Herr Verf. hat nicht bloß Neues aufgefunden, er hat auch den überlieferten Stoff überall kritisch geprüft und gesichtet. So ist es gekommen, daß eine Menge von hergebrachten geschichtlichen Traditionen berichtigt werden konnten. So z. B. wird bewiesen, daß außer der bekannten Reise zu den Augustinern in Heidelberg Luther das baden'sche Gebiet nie betreten hat, während noch neuere Schriftsteller behaupten, er sey

auch auf der Reise nach Worms und auf der nach Rom in baden'sche Landestheile gekommen. Es ist nicht richtig, was Gervinus und Ranke behaupten, daß der Hesse Cordus der Verfasser einer satyrischen Schrift war, welche in Zähringen erschienen ist, der Verfasser war Urbanus Regius. Bullinger, Gerdesius, Hottinger und Ranke und ihnen nach noch neuerlichst das evangelische Jahrbuch von Piper behaupten, daß Zwingli vom Besuche des Gesprächs in Baden durch die Hinrichtung des fernatinger Frühmessers Heuglin abgeschreckt worden sey; allein diese Hinrichtung fand erst ein Jahr nach jenem Gespräch statt. Daß derselbe Heuglin der Verfasser der zwölf Bauernartikel gewesen, hat noch Wachsmuth behauptet; der Ungrund dieser Behauptung wird hier gezeigt. Der Grundsatz: „cuius regio, eius religio" ist nicht erst durch den augsburger Religionsfrieden von 1555 eingeführt worden, er war in fast allen jetzt baden'schen Landestheilen schon längst vor jenem Frieden thatsächlich geübt worden, zum Theil mit Waffengewalt, am früheſten, von 1523 an, von den katholischen Regierungen Mainz und Oesterreich. Aus einer Correspondenz des vertriebenen Böhmenkönigs Friedrich's V. mit dem badendurlachischen Markgrafen Georg Friedrich vom Jahre 1622, welche hier erstmals aus dem karlsruher Generallandesarchiv bekannt gemacht wird, geht hervor, daß der Markgraf von Friedrich V. sehr nachdrücklich und dringend zur Theilnahm an dem Feldzuge Mansfeld's gegen Tilly aufgefordert war. Es wird in den meisten Geschichtsbüchern erzählt, Markgraf Georg Friedrich habe schon vor der unglücklichen Schlacht bei Wimpfen die Regierung seinem Sohne Friedrich übergeben; es wird hier durch einen im Archiv von St. Thomä in Straßburg aufgefundenen Brief eines durlacher Professors zur Gewißheit gebracht, daß es erst am 17. Tage nach der Schlacht geschah. Gleichfalls in den meisten historischen Lehrbüchern wird nach Sachs und Schöpflin erzählt, daß Georg Friedrich an der siegreichen Schlacht Mansfeld's gegen Tilly bei Wiesbach und Mingolsheim Theil genommen habe; es wird hier gezeigt, daß er nicht an derselben Theil genommen, sondern aus persönlichem Widerwillen eine Vereinigung mit Mansfeld so lange als möglich hinausgeschoben hat. Dieß nur einige wenige Proben von der kritischen Genauigkeit, mit

welcher der Herr Verfasser den von ihm gesammelten Stoff gesichtet und Ueberliefertes berichtigt hat.

Aber diese große Mannichfaltigkeit von geschichtlichen Notizen zu ordnen und daraus eine zusammenhängende Erzählung zu gestalten, in welcher jedes Einzelne an seinem gehörigen Orte gefunden werden sollte, das mag vielleicht nicht viel weniger Schwierigkeit bereitet haben, als die Auffindung des Stoffes selbst. Schon das, daß die Herausgabe des zweiten Bandes um neun Jahre hinter der des ersten liegt, ist eine Ursache, daß manche einzelne Notiz eine mehr künstliche, als ihre natürliche Stelle finden mußte. Denn einem so ausdauernden Fleiße mußte es natürlich in den neun zwischenliegenden Jahren gelingen, noch Manches zu finden, was eigentlich in den ersten bereits gedruckten Band gehörte. Zudem scheint es, als ob in diesen neun Jahren dem Herrn Verf. auch manches Archiv erst zugänglicher oder das Suchen darin unverhinderter geworden wäre. Die auf diese Weise gefundenen neuen Notizen hat er — abgesehen von zwei Blättern Nachträge zum ersten Band im zweiten — noch in die Erzählung des zweiten Bandes zu verweben oder an schicklichen Orten in Anmerkungen nachzubringen gesucht. Dadurch ist nun freilich Manches an eine Stelle gekommen, wo man es nicht gerade sucht. Allein es ist doch viel besser, wir haben diese Nachrichten, wenn auch nicht am ganz rechten Platz, als wir haben sie gar nicht; und wir haben also auch für das fortdauernde Forschen, das noch nach der Herausgabe der ersten Bandes auf die Zeit gewendet wurde, die derselbe umschließt, und für die Nachlieferung des noch später Gefundenen dem Herrn Verf. zu danken. Allein es scheint, daß in der Zwischenzeit, die zwischen dem ersten und zweiten Band liegt, dem Herrn Verf. neue, daß ich so sage, mehr innere, Gesichtspuncte der Betrachtung sich dargeboten haben. Er hat deßwegen am Ende des zweiten Bandes noch Abschnitte hinzugefügt, welche vielleicht in dem ursprünglichen Plane des Werkes nicht beabsichtigt waren und die Geschichte mehr innerer Angelegenheiten und Interessen der evangelischen Kirche nachholend von früheren bis in die gegenwärtigen Zeiten verfolgen. Im dritten Abschnitt des dritten Zeitraums nämlich, dem letzten des ganzen Buches, welcher die Zeit von der

Union der beiden protestantischen Kirchen im Jahre 1821 bis jetzt behandeln will, berichtet er, nachdem er die Generalsynoden seit 1821 durchgegangen hat, in ziemlich großen Abschnitten nach den Rubriken, welche die Vereinigungsurkunde angibt, über Kirchenlehre, Cultus, Kirchenverfassung und Kirchenvermögen. In allen diesen Abschnitten holt er eine Menge sehr interessanter Notizen nach, welche weit über das Jahr 1821 zurückliegen. Eine Zusammenstellung baden'scher Kirchenliederdichter, eine Geschichte der kleinern evangelischen Gemeinschaften und eine Nachweisung, wie das badendurlachische Kirchenvermögen in seinen jetzigen Zustand des unherausgebbaren Incamerirtseyns gerieth und darin erhalten wurde, sind besonders interessante Partieen dieser Abschnitte. So sehen wir, wie dem verehrten Herrn Verf. unter der Arbeit nicht nur das Material immer mehr anwuchs, sondern auch der Blick sich erweiterte und vertiefte, so daß er sich mehr und mehr neben dem äußern Schicksal der Kirche auch auf die innern Bedingungen ihres Lebens richtete.

Allein die größte Schwierigkeit, welche sich dem Herrn Verf. in der Anordnung des Stoffes entgegenthürmte, war die, welche ich die territoriale nennen will. Das Land, welches jetzt das Großherzogthum Baden heißt, bestand bekanntlich aus einer sehr großen Anzahl von einander unabhängiger Territorien, welche, wie keine gemeinsame Landesgeschichte, so auch keine gemeinsame Kirchengeschichte haben. Die beiden Markgrafschaften Baden-Durlach und Baden-Baden und die kurfürstliche Pfalzgrafschaft bei Rhein haben ganz von einander geschiedene und doch wieder mannichfach einander bedingende Verläufe ihrer Geschichte; die Länder, welche zu Oesterreich, zu den Bisthümern Mainz, Würzburg, Speyer, Straßburg und Basel gehörten, hatten den Schwerpunct, der ihre Geschicke bestimmte, in Gegenden, die niemals zu Baden gehörten. Grafen, Klöster, geistliche Ritterorden, Ritterschaften, Reichsstädte hatten ihre Gebiete, in deren jedem die religiöse Bewegung eine andere Wendung nahm. Es sind also die Kirchengeschichten sehr vieler von einander unabhängiger, sehr verschieden gearteter und regierter Territorien neben einander zu erzählen, ein Umstand, welcher nothwendig etwas Zerrissenes und Zerhacktes in die Darstellung bringt. Allein diese Territorien

waren doch alle Theile des deutschen Reichs. Die Impulse, welche von dem großen Ganzen ausgingen, dem sie angehörten, haben in jedem einzelnen Territorium, aber auch in jedem auf individuelle Weise, ihre Wirkungen ausgeprägt. Es mußte deßwegen neben der Geschichte der einzelnen Territorien auch die Geschichte des Ganzen im Auge behalten werden. Die Entwickelungen der deutschen Reichsgeschichte, die Verhandlungen der Reichstage, der Gang der großen Kriege konnten nicht ausgeschlossen werden, doch durften diese Dinge nur so berührt werden, daß über dem allgemein Bekannten der Raum nicht verloren ging für das reiche Detail von weniger Bekanntem oder falsch und ungenau Bekanntem oder ganz Unbekanntem, dessen Auffsuchung und Mittheilung die Arbeit, die Freude und das Verdienst des Herrn Verf. ist. — Wie hat Herr Vierordt diese in der Sache liegende Schwierigkeit überwunden? Er hat das Ganze in Perioden getheilt und dann in jeder Periode die Geschichte der einzelnen Territorien der Reihe nach erzählt, nachdem die allgemeinern, das Ganze betreffenden und bestimmenden Thatsachen vorausgeschickt waren. Sehen wir zuerst diese Periodisirung an. Nach einer Einleitung, welche die Nothwendigkeit einer Reformation aus Zuständen der jetzt baden'schen Lande anschaulich macht, wird der erste Band, welcher die Geschichte von 1517 bis 1571 erzählt, als erster Zeitraum behandelt, welchem dann im zweiten Band ein zweiter und ein dritter Zeitraum folgen. Es scheint demnach, als ob es nur drei Perioden gäbe, in deren jeder die Geschichte jedes Territoriums fortlaufend vom Anfang bis zum Ende dieser Periode erzählt würde. Aber dem ist nicht so. Jeder Zeitraum zerfällt wieder in Abschnitte, welche wieder die Geschichte der einzelnen Territorien synchronistisch behandeln. Erster Zeitraum: 1517 — 1571, vom ersten Auftreten der Reformation bis zur Unterdrückung des Protestantismus in der Markgrafschaft Baden-Baden. Erster Abschnitt: 1517—1530, d. h. bis zur Uebergabe der augsburgischen Confession; zweiter Abschnitt: 1530—1546, d. h. bis zum Ausbruch des ersten Religionskriegs; dritter Abschnitt: 1546 — 1555, bis zum Religionsfrieden zu Augsburg; vierter Abschnitt: 1555 — 1571, bis zur Unterdrückung der evangelischen Kirche in Baden-Baden. Dieser erste Band stellt die Zeit dar, in

welcher die evangelische Lehre im Ganzen an Territorium immer gewann, während der zweite Band die Zeit darstellt, in welcher sie an Territorium fast immer verlor und von reichlich der Hälfte der Einwohner des jetzigen baden'schen Gebiets auf ein geringes Drittheil zurückgebracht wurde. Zweiter Zeitraum: 1571—1685, von der Unterdrückung der evangelischen Lehre in Baden-Baden bis zum Anfall der Rheinpfalz an ein katholisches Regentenhaus. Erster Abschnitt: 1571—1618, Anfang des dreissigjährigen Krieges; zweiter Abschnitt: 1618—1648, westphälischer Friede; dritter Abschnitt: 1648—1685. Dritter Zeitraum: 1685 bis jetzt. Erster Abschnitt: 1685—1746, Regierungsantritt Karl Friedrich's in Baden-Durlach; zweiter Abschnitt: 1746—1821, Union der beiden evangelischen Kirchen; dritter Abschnitt: 1821 bis jetzt. Wir sehen, daß es oft kleine Zeitabschnitte sind, für welche, wie wir denken sollten, die Geschichte eines jeden der vielen Territorien für sich fortlaufend erzählt werden mußte. Allein auch dieß zeigte sich unmöglich. Der erste Abschnitt umfaßt eine Zeit von 13 Jahren; am Anfang steht das Auftreten Luther's in Heidelberg, am Ende stehen die Reichstage zu Speyer und Augsburg — durch schlagende und für alle die kleinen Territorien maßgebende Ereignisse. Aber zwischen beiden steht noch ein solches durchschlagendes Ereigniß, der große Bauernkrieg im Jahre 1525, und dieser selbst hatte wieder in den verschiedenen Territorien seinen verschiedenen Verlauf. So kommt es, daß in diesen dreizehn Jahren neben den Abschnitten, welche durchgreifende Ereignisse erzählen, noch die ganze Reihe der jetzt baden'schen Territorien eigentlich dreimal durchlaufen werden muß, einmal für die Zeit bis 1524, dann in den Jahren 1524 und 1525, dann wieder für die Jahre 1525—1530. Was für eine Zerstückelung dadurch herbeigeführt werden mußte, ergibt sich leicht. Ich gebe ein Beispiel: die sehr interessante Geschichte der Stadt Constanz nur in den dreizehn Jahren des ersten Abschnitts muß an fünf verschiedenen Orten zusammengesucht werden (I. S. 117. 127—131. 178—190. 216. 253—274.). Die Nöthigung, während des Lesens immer wieder in verschiedene Ortseigenthümlichkeiten sich hineinzudenken und abgebrochene Fäden der Erzählung immer wieder anzuknüpfen, macht die Lectüre des vortrefflichen Buches minder angenehm,

als sie sonst seyn würde. Indessen lag diese territoriale Schwierigkeit in der Natur des Gegenstandes, und es würde wohl schwer anzugeben seyn, wie sie ganz zu überwinden war. Ein sehr genau gearbeitetes Register hilft, so weit es möglich war, ab und erleichtert das Zurechtfinden.

Es fragt sich aber zum Schlusse noch, welches theologische Urtheil und welcher kirchliche Standpunct es ist, wovon das Ganze durchdrungen und von welchem aus alles Einzelne angesehen wird. Die Reformation war von Anfang an in ganz Deutschland, wie von einem Gewissensbedürfniß ausgegangen, so von einem Grundgedanken getragen. In jenem und in diesem fühlten sich alle Protestanten von Anfang an eins. Wenn es aber nun galt, diesen einen Grundgedanken in alle Partien der Dogmatik auszuarbeiten und jenem einen Gewissensdrang in der Ordnung des Cultus, der Kirchenordnung, des Gemeindelebens und der Verfassung Befriedigung zu verschaffen, so geschah das fast an jedem Orte auf etwas andere Weise. Es waren verschiedene Nüancirungen des Dogma's, des Cultus, der Kirchenordnung und der Verfassung, in welchen sich gleich anfangs der Protestantismus in den jetzt baden'schen Landen festsetzte und zwischen welchen er an einigen Orten mehrmals hin und her schwankte. Erst in späterer Zeit haben sich zwei scharf ausgeprägte Weisen dieses deutschen Protestantismus nach langem Kampfe von einander losgerungen und sich gegen einander abgegrenzt, von welchen man die eine die lutherische, die andere die reformirte oder calvinistische genannt hat. Wenn man aber alles Protestantische, was von Anfang an da war, sogleich unter eine dieser Benennungen in ihrer spätern, ausgeprägten Bedeutung unterbringen und Alles gleich entweder lutherisch oder calvinistisch nennen will, so stellt man die Dinge eben nicht ganz in ihr rechtes Licht und thut Personen und Bestrebungen, ohne daß man es will, Unrecht. Der verehrte Herr Verf. wird es mir gern vergeben, wenn ich meine, daß davon sein Buch nicht ganz frei geblieben ist. Die Reformation in Baden-Durlach hält er von Anfang an für durch und durch lutherisch. Allein die baden'sche Reformation geschah doch im engen Anschluß an Würtemberg. Von Würtemberg erzählt der Herr Verf. selbst, wie es

unter Herzog Ulrich in ziemlich reformirter Weise, der obere Theil durch Ambrosius Blarer sogar in ganz eigentlich schweizerischem Sinne eingerichtet worden sey. Es galt und gilt dort der brenzische Katechismus, nicht der lutherische, und statt daß das Nachtmahl des Herrn der wahre Leib des Herrn unter dem Brode seyn sollte, ist es vielmehr ein Wahrzeichen, darinnen uns Christus wahrhaftig und gegenwärtig mit Brod und Wein seinen Leib und sein Blut schenkt. Das ist ein Unterschied; jenes ist bekanntlich die streng lutherische, dieses die philippistische, zur reformirten vermittelnde Formel. Das syngramma Suevicum, das Herr V. für ganz lutherisch hält, ist jetzt bekanntlich als ein Werk der vermittelnden Richtung anerkannt, das vor dem strengen Lutherthum nicht besteht. In unserer Zeit noch haben bekanntlich unsere von der unirten Kirche ausscheidenden Lutheraner sich nicht beruhigt, als man ihnen gestatten wollte, einen Geistlichen der lutherischen würtembergischen Kirche zu berufen; sie haben wohl gefühlt, daß diese Kirche in ihrem Sinne nie recht lutherisch war und es auch jetzt nicht ist. So ist von Würtemberg aus nach Baden-Durlach von Anfang an kein streng nach der Schablone späterer Zeiten formulirtes Lutherthum gekommen, sondern der deutsche Protestantismus, in welchem die späteren Gegensätze sich noch nicht bewußt geschieden hatten. Was aber die oberen und mittleren Theile der Markgrafschaft betrifft, so waren dort Straßburg und Basel die tonangebenden Städte. In Straßburg aber haben von Anfang an vermittelnde, mehr nach der Schweiz hin sich neigende Tendenzen geherrscht; man hat dort lange selbst nicht recht gewußt, ob „unser im Jahre 1530 zu Augsburg übergebenes Bekenntniß", auf welches die Prediger verpflichtet wurden, die Tetrapolitana oder die fürstliche augsburger Confession sey. Basel vollends war eine reformirte Stadt, und der Basler Sulzer, den Herr V. auch für einen Lutheraner zu nehmen scheint, war und blieb neben seiner Generalsuperintendenz des lutherischen baden'schen Oberlandes noch lange Prediger der reformirten Kirche in Basel. Aus allem dem geht doch unwidersprechlich hervor, daß damals die beiden Richtungen, welche man später so scharf unterschied, noch ziemlich unterschiedslos sich mit einander vertrugen, und daß es mit der Strenge des

baden'schen Lutherthums von Anfang an nicht so gefährlich war. Nun aber vollends in der Pfalz soll unter Otto Heinrich ein vollständiges Lutherthum, unter Friedrich III. mit Gewalt ein vollständiger Calvinismus, unter Ludwig VI. wieder mit Gewalt ein vollständiges Lutherthum, unter Johann Casimir gleichfalls mit Gewalt ein vollständiger Calvinismus eingeführt worden seyn. Es liegt vor uns die Kirchenordnung, welche Otto Heinrich im Jahre 1556 in der Pfalz einführte. Das ist eine wahrhaftige Unionsagende, wie wir sie heute noch in unserer, Gott sey Dank! jetzt wieder unirten Kirche gebrauchen könnten. Es steht darin lediglich nichts von denjenigen Ausbildungen und Zuspitzungen der Lehre, die die eigentlichen Unterscheidungen des lutherischen Dogma's wurden. „Die Pfarrer, Prediger und andere Kirchendiener, so das Lehrampt führen, sollen allen ihren müglichen fleiß, so tags so nachts, mit ernstlicher anruffung Gottes, dahin richten und wenden, das sie die schrifft der heiligen Propheten und Aposteln embsigklich lesen, recht versteen, und alle jre predig in leern, ermanen und straffen darauf und darauß gründen und bestettigen."

Die Schriften der Väter „sollen eerlich gehalten, und zur gelegenheit fleißig gelesen werden; jedoch sollen dieselbigen schrifft der vätter der heiligen Prophetischen und Apostolischen schrifft nicht gleicher Autoritet und ansehens geacht, Sonder sovil (wie sie selbs erfordern) darvon gehalten werden, sovil sie mit Kundschafft der Propheten und Aposteln schrifft erweisen und darbringen mögen". „Nachdem auch sich biß anher allerley mißverstand und irrthumb in mancherlei artickel und capitlen, die leer unserer rechten wahrhaftigen christlichen religion betreffend, in der kirchen zugetragen; und aber dieselben irrthumb in der Augsburgischen Confession kurtzlich vermeldet, und mit grundtlicher zeugknuß der heiligen Prophetischen und Apostolischen schrifft, auch mit kundschaft der rechten Catholischen Kirchen verworffen und widerlegt, und darneben die recht, heilsam Christlich leer angezeigt; So wöllen und erfordern wir, das unsere Pfarrer, Prediger und andere unsere Kirchendiener ire leer und Kirchenhandlung, inn den zwispaltigen auch andern puncten, nach innhalt, anweisung und erklärung gemelter Augsburgischen Confession verrichten und volziehen."

Man sieht, wie wahrhaft evangelisch freisinnig und weitherzig diese erste pfälzische Reformation war. Kein anderes Symbol wird angeführt, als die augsburgische Confession. Daß man damals sich noch keines Unterschiedes der ursprünglichen und der locupletirten, welche die Lutheraner variata nennen, bewußt war, daß erst Friedrich III. von der Pfalz die evangelischen Fürsten auf diesen Unterschied aufmerksam machen mußte, daß die überall verbreitete und damals allein bekannte eben die sogenannte variata war, das hat doch, man mag sonst über dessen Bücher denken, wie man will, Herr Heppe in Marburg unwiderleglich gezeigt. Und wie vorsichtig ist diese augsburger Confession sogar angeführt, wie weit ist sie der Schrift nachgesetzt und von ihr unterschieden, ja sogar den Schriften der Väter nachgesetzt! Wie ist in ihr der Hauptnachdruck auf die Widerlegung der Irrthümer gelegt, und die zwiespältigen Puncte, d. h. der gegen Rom protestirende Theil derselben, immer vorausgestellt! Nach diesen Grundsätzen ist die ganze Kirchenordnung gearbeitet. Im Katechismus ist die größte Sorgfalt angewendet, daß die bekannten fünf Hauptstücke und die Sprüche der Haustafel der Jugend und dem Volke recht eingeprägt werden. Außerdem ist der Katechismus ganz kurz und dem Inhalt nach so, wie ich mir heute noch einen Katechismus wünschen und ihn eben wegen seiner Kürze sogar unserem neuen baden'schen vorziehen würde. Es sind fast nur brenzische Sätze, größtentheils dieselben, welche auch in die baden-durlachische Bearbeitung des kleinen lutherischen Katechismus gekommen sind. Nach diesem Katechismus, der sammt den fünf Hauptstücken nicht mehr als zehn weitgedruckte Quartseiten einnimmt, steht in einer Anmerkung: „Wa aber da gelirnige Kinder weren, und bevorab in den Schulen, mag der klein Catechismus Lutheri gebraucht werden." Die Abendmahlsliturgie ist so vorsichtig und doch so innig gläubig gefaßt, daß sie jetzt noch als Muster für unirte Abendmahlsliturgien gelten kann. „Alles was ich thu' und leid, ist alles ewer eigen, für euch und euch zu gut geschehen. Deß zu einem gewissen Anzeigen und Zeugknuß, und das ir immer in mir bleiben und leben, und ich inn euch, gebe ich euch meinen Leib zur Speiß." In dem „christlichen Underricht für die Kirchendiener", welcher dieser Ordnung

angehängt ist, heißt es zwar, daß im Abendmahl des Herrn Christi ausgetheilt und empfangen werde „warer Leib und Blut des Herrn Jesu Christi". Daraus wird Herr B. sogleich zu schließen bereit seyn, daß die Kirchenordnung Otto Heinrich's eben doch im Sinne der späteren Trennung eine wahrhaft lutherische mit Ausschließung des reformirten Elementes sey. Allein der verehrte Mann wolle nur einmal in der Kirchenordnung weiter lesen, wie die Worte erklärt werden: „denn der HERR Jesus Christus hat dise niessung eingesetzt, das Er bezeuget, das Er warhafftigklich und wesentlich bey uns und in uns sein wil, und wil in den Bekerten wonen, jnen seine güter mitteilen, und in inen krefftig sein." — Wohl gemerkt, daß er in uns sey, darauf kommt's an, nicht, daß er im Brode sey oder in irgend einem Ding. — Und dann wolle doch bedacht werden, daß auch in unserem theuern heidelbergischen Katechismus, angeblich dem Hauptdenkmale des calvinistischen Abfalles der Pfalz, deutlich steht, daß wir so wahrhaftig seines wahren Leibes und Blutes durch Wirkung des heiligen Geistes theilhaftig werden, als wir diese heilige Wahrzeichen mit dem leiblichen Mund zu seinem Gedächtniß empfangen. — Kurz, was unter Otto Heinrich in der Pfalz im Jahre 1556 eingeführt wurde, das war der ursprüngliche deutsche Protestantismus, in welchem die späteren Unterscheidungen noch ungeschieden beisammen waren; es steht in dieser Kirchenordnung nichts, was ein frommer Lutheraner oder ein frommer Reformirter verwerfen müßte; es steht aber nicht Alles darin, was ein exclusiver Lutheraner späterer Zeit oder ein übertriebener Calvinist späterer Zeit noch glaubt fordern zu müssen. Diese Kirchenordnung spricht ganz das aus, was wir jetzt die Unionsgesinnung nennen, und diese ist die Gesinnung, in welcher die Pfalz zuerst reformirt wurde. Die Pfalz bleibt nur ihrer ältesten Geschichte treu, wenn sie bei dieser Union beharrt und Alles, was dieselbe wieder zertrennen will, entschieden von sich abweist. — Als nachher in Deutschland die Bahn betreten wurde, welche consequent zur Concordienformel führen mußte; als die Glaubensweise sich verfestigte, welche die unter dem Kreuz sitzende reformirte Kirche Frankreichs ohne Hülfe und ohne Trost ließ, welche die glaubenstreuen und sittlich-ernsten Fremdenge-

meinden Laski's wie wilde Thiere durch ganz Deutschland hetzte, welche in der leiblichen Einwohnung Christi im Brod, in der Nießung der Ungläubigen, in der Nießung mit dem Munde und zur Begründung alles dessen in dem monstrosum ubiquitatis dogma ihre Kennzeichen fand: — sollte denn da die Pfalz in allem dem mitmachen? Hätte Friedrich III. denn die hugenottischen Märtyrer auch als „Märtyrer des Teufels" von seinem Gebiete absperren sollen? Hätte er auch sollen mitgehen, bis er bei jenem monstrosum dogma angekommen wäre, als dessen Anhänger und Vertheidiger sogar der früher so freie und weitherzige Reformator Würtembergs, Johann Brenz, in seiner späteren Periode sich hervorthat? Und wenn er das nicht konnte, — es ist sein Ruhm, die Pfalz, Deutschland und die ganze evangelische Kirche ist diesem edeln Friedrich zu immerwährendem Danke verpflichtet, daß er es nicht konnte! — sollte er ganz allein stehen, sollte er, von dem ubiquitistisch gewordenen deutschen Lutheranismus hinausgestoßen, nicht die Hand der Schweizer und der Holländer und der Engländer und der französischen Reformirten ergreifen, um doch einer größeren religiösen Gemeinschaft als Glied anzugehören? Das ist es, was der sonst so milde, so freundliche und treue Herr Verf. diesem pfälzer Kurfürsten und der ganzen Pfalz nicht recht verzeihen kann. „Die Evangelischen seyen wider den Willen des Volkes durch die Schuld gastlich aufgenommener Fremdlinge in zwei Parteien zerfallen." Gewiß wider den Willen des Volkes, aber die Schuld tragen viel weniger die gastlich aufgenommenen Fremden und die Fürsten, die Menschen- und Christenpflicht erfüllten, als sie dieselben aufnahmen, als vielmehr die einheimischen deutschen Theologen von der streng lutherischen Richtung, welche, während sie selbst an den Höfen der Fürsten „mit spitzigen Fingern die Speisen verzehrten" und auf guten Pfründen saßen, kein Herz hatten für den Jammer der französischen Reformirten und der unter dem Kreuz flüchtigen Fremdengemeinden. O, wie thut doch der verehrte Herr Verf. dem Friedrich Unrecht, wenn er die Entstehung der reformirten Kirche in der Pfalz lediglich als einen unmotivirten, gewaltsamen Abfall vom deutschen Protestantismus, der ihm durchaus lutherisch ist, darzustellen sucht, wenn er in die Aufrich-

tigkeit Zweifel zu setzen scheint, mit welcher Friedrich seine Anhänglichkeit und Zugehörigkeit zur augsburgischen Confession behauptet, und meint, die Herausgabe des heidelbergischen Katechismus stimme nicht mit jener Behauptung überein! Wie ungerecht ist es doch, wenn den deutschen Reformirten die Ermahnung entgegengehalten wird, „man solle über die hohen Geheimnisse nicht grübeln, sondern einfach glauben"! Ganz abgesehen von der Möglichkeit überhaupt, eine solche Mahnung zu befolgen — wer hat denn gegrübelt, die, welchen die Gegenwart Christi in der Handlung des Sacramentes und sein Wohnen im gläubigen Menschen nicht genug war, die ihn auch im Brode haben wollten und im Munde des Ungläubigen, und die diese Gegenwart nicht anders zu stützen wußten, als durch die Lehre, daß auch sein Leib allenthalben sey und daher auch im Brod, oder die, welche eben in diese Grübeleien nicht folgen wollten und die nicht verdammen, welche nicht auf dieselben Resultate des Grübelns kamen? Wenn irgend wie diese Mahnung, nicht zu grübeln, ein Recht hat, so war sie viel mehr gegen die Leute anzuwenden, welche bis zur Concordienformel weiter grübelten, als gegen die, welche ein Herz bewahrten und zeigten für die sehr praktischen Beweise wahren evangelischen Christenthums, die von den reformirten Märtyrern in Frankreich abgelegt wurden. Daß nun die Regenten der Pfalz in einer Zeit, wo die ganze protestantische Welt in die Gegensätze des lutherischen und calvinischen Bekenntnisses im späteren Sinne auseinanderging, die ursprünglich in die Pfalz eingeführte unbefangene, über diesen Gegensätzen stehende Form des deutschen Protestantismus nicht festhalten konnten, sondern zwischen den milderen Formen der beiden Gegensätze einige Male hin und her schwankten, das ist das einzige Wahre, was in dem so oft wiederholten und mit so vieler Herbigkeit vorgebrachten Vorwurf des häufigen Confessionswechsels der Pfalz enthalten ist.

Denn die mildere Form der lutherischen Seite war es doch, welche auch durch Ludwig VI. wieder in die Pfalz eingeführt wurde. Herr V. sagt, dieser Ludwig habe die Kirchenordnung Otto Heinrich's vom Jahre 1556 wieder eingeführt, und weil jene dem Herrn Verf. für genuin lutherisch gilt, so meint er da-

mit die Wiederherstellung des rechten Lutherthums im späteren Sinne erwiesen zu haben. Das Wahre an der Sache ist Folgendes. Ludwig VI. führte im Jahre 1577 eine neue Kirchenordnung ein. Sie liegt vor mir (gedruckt in der Stadt Heidelberg durch Jakob Müller, 1577). Sie ist der Kirchenordnung vom Jahre 1556 möglichst ähnlich gehalten, allein sie neigt sich doch etwas mehr zu der eigentlich lutherischen Seite hin. Ich will die wichtigsten Unterschiede hier verzeichnen. Der Kurfürst Ludwig beruft sich auf den Schluß der Kirchenordnung Otto Heinrich's: „wir wöllen uns auch hiermit diese unsere Kirchenordnung nach jeder Zeit Gelegenheit zu ändern oder mehren allerding vorbehalten haben", und spricht dann die Nothwendigkeit aus, „in etlichen an ihnen selbs Mittelbingen, daran die Kirchen nicht gebunden sind, etwas Aenderung und Erklärung zu thun". Daraus ist schon klar, daß die Kirchenordnung Ludwig's VI. nicht mehr ganz dieselbe ist, wie die Otto Heinrich's, und daß also der Satz, wie ihn Herr V. Band II. Seite 9. unten ausspricht, einer Aenderung bedarf, um ganz genau die Wahrheit auszudrücken. Dann werden als Schriften, nach welchen sich die Pfarrer halten sollen, genannt: die symbola, apostolicum, Nicenum und Athanasianum, die augsburgische Confession und deren apologia (wie dieselb von den Christlichen Chur-Fürsten und Stenden Keyser Carolo dem Fünfften Anno ꝛc. 1530 in ihrem rechten unverfelschten Verstand überantwort), die schmalkaldischen Artikel und der Katechismus Lutheri. Da, wo die Kirchenordnung Otto Heinrich's in oben angegebener Weise die augsburgische Confession nennt, setzt Ludwig nicht bloß die Apologie bei, sondern fügt noch folgenden Satz an: „Doch soll gedachte Confession und Apologia in keinem newen, frembden und auffgedichten, sondern in dem einigen, wahren und alten verstand angezogen und gefürt werden, Wie sie damals Anno 1530 von den Christlichen Chur-Fürsten und Stätten gemeinet, übergeben und verstanden, volgens auch in ihren Kirchenordnungen declarieret, und in Kirchen und Schulen gehandhabt, und wider das Bapstthumb und andere Secten, auß Gottes Wort nottürfftiglich ausgeführet, bestetiget und unwidersprechlich erhalten worden ist."

Man sieht, die locupletirte Ausgabe der Confession wird hier

bereits als eine verfälschte angesehen; der Confession werden die schmalkaldischen Artikel und die lutherischen Katechismen an die Seite gesetzt, und alle diese Bücher werden nicht mehr in der bescheidenen Form genannt, wie bei Otto Heinrich, sondern als eigentliche symbolische Schriften den alten Hauptsymbolen der Christenheit gleich gesetzt. Das ist ein bedeutender Schritt von dem unbefangenen deutschen Urprotestantismus Otto Heinrich's zu dem einseitigen Lutheranismus der späteren Zeit. Ludwig befürchtet, daß, wenn ein Kind vor der erhaltenen Taufe sterbe, das dem Kinde zur Gefahr gereichen könne, Otto Heinrich weiß von einer solchen Befürchtung nichts. Bei der Taufe wird gebetet, „daß durch diese heilsame Sündfluß an ihme ertrinke und untergehe alles, was ihme von Adam angeboren ist" — „und er selbs dazu gethan hat", soll nach Otto Heinrich nur dazu gesetzt werden, „wenn ein Alts getaufft wird", nach Ludwig, auch wenn ein Kind getauft wird.

Der Hauptunterschied aber ist, daß Ludwig jenen kurzen Katechismus, den ich oben lobend besprochen habe, ganz ausläßt und dafür den ganzen kleinen lutherischen Katechismus einrücken läßt. Da kommt denn die falsche Eintheilung und die bekannte Verstümmelung der zehn Gebote Gottes; es kommt die lutherische Erklärung der Taufe und des Nachtmahles.

Bei der Erklärung des heil. Abendmahles werden in beiden Kirchenordnungen zwei „greulicher Irrthumb und Mißbreuch" abgewiesen, zuerst der Irrthum, als ob es sey ein Schauspiel oder ein Versöhnopfer für die Sünden, dann der, „als ob darinn der warhafftig Leib und das warhafftig Blut Christi nicht gegenwärtigklich außgeteilt würde". Dazu setzt Ludwig hinzu: „mit Brot und Wein ausgetheilt und empfangen werde von allen denen, die von diesem Brot essen und aus dem Kelch des Herrn trinken."

Man sieht, ganz unmerklich thut Ludwig einige wenige Schritte nach der Seite hin, auf welcher das streng formulirte Lutherthum sich aufbaute, und nur ganz schüchtern und gleichsam verstohlen bringt er den Satz von der Nießung der Ungläubigen herein, der ein Kennzeichen des exclusiven Lutheranismus war. Also immerhin begibt er sich, wie Friedrich, sein Vater, sich aus dem unbe-

fangenen Urprotestantismus Otto Heinrich's zur reformirten Seite gewendet hatte, ebenso auf die lutherische Seite, aber sehr vorsichtig und sehr mild. Es sind von den beiden Seiten, in welche der Protestantismus überall auseinanderging, in der Pfalz immer nur verhältnißmäßig sehr milde Formulirungen aufgestellt worden, und das Land der eigentlichen Eiferer von beiden Seiten war die Pfalz niemals. Eben daher ist es sehr begreiflich, daß sie einigemal von einer milden Form der einen Einseitigkeit zu einer milden Form der entgegengesetzten Einseitigkeit hinüber und herüber schwanken konnte, bis sie in der Union die unbefangene Gestalt des alten deutschen Protestantismus wiederfand, welche sie ursprünglich durch Otto Heinrich empfangen hatte.

Wenn nun der verehrte Herr Verf., weil er glaubt, der ursprüngliche Protestantismus in Deutschland sey eben lutherisch und nur lutherisch gewesen, und die pfälzische reformirte Kirche wolle aus übermäßigem Grübeln, was doch sonst des Pfälzers Sache nicht ist, die Gegenwart des wahren Leibes und Blutes Christi im Abendmahle nicht glauben, in der Beurtheilung der reformirten Kirche und in der Darstellung der Vorgänge, die dieselbe begründeten, nicht ganz gerecht zu bleiben scheint, so wäre es doch das allergrößte Unrecht, das man ihm anthun könnte, wenn man ihn für einen überlutherischen Eiferer hielte. Davon ist keine Ader an ihm. Vielmehr ist er selbst ein aufrichtiger und warmer Freund der Union; von den exclusiven Dogmen der Lutheraner spricht er entweder gar nicht oder so, daß man wohl sieht, nicht wie wenig Werth er darauf legt, sondern wie er ihren Unwerth völlig erkennt. Er sagt einmal: „ein Hauptgrund der Gefahr, die damals (1595) der protestantischen Kirche Deutschlands in steigendem Grade drohte, lag in dem fortwährenden Ungestüm, womit lutherische Zeloten die unbedingte Unterschrift ihrer mit Unrecht so genannten Concordienformel verlangten." Er gibt zu, daß der Angriff fast überall von der streng lutherischen Seite ausgegangen ist und daß namentlich in der Pfalz der maßlose lutherische Orthodoxismus des Heshus den Anstoß gegeben habe, der Friedrich zu entschiedenen Schritten nach der reformirten Seite wendete. Ja sogar, als der baden-durlachische Ernst Friedrich sich zur reformirten Kirche wendet, kann und

will er es nicht leugnen, daß die Resultate lutherischer Grübelei, „die leidige Ubiquität, die die Schwester der Transsubstantiation sey", ihn dazu getrieben haben. Er ist des theologischen Parteihasses zwischen den beiden protestantischen Confessionen herzlich müde; er sieht mit seiner genauen historischen Specialkennntniß den ungeheuern Schaden, den diese Spaltung dem Protestantismus, der Religion und dem deutschen Vaterlande gebracht hat, und es geht durch das ganze Buch der rührende Ton ernster, männlicher Trauer des Christen und des Patrioten über so großes Unheil, und durch alle die Arbeit des Fleißes und des Verstandes, von der das Buch so rühmliches Zeugniß ablegt, hört man das Schlagen eines treuen und redlichen, seine Religion und sein Vaterland aufrichtig liebenden Herzens. — Wer aber die Schuld trage alles des Jammers, über den er trauert, und wie diese Schuld sich vertheile, darin scheint der sonst so ganz unparteiische Mann, der von lutherischer Seite zur Union hinzugetreten ist und in lutherischen Amtstraditionen steht, nicht ganz zu einem objectiven Urtheil gekommen zu seyn. — Dem ursprünglichen Protestantismus, wie er von Anfang an in Deutschland galt und wie ihn Otto Heinrich in der Pfalz einführte, wie wir ihn jetzt in der Union wieder haben, gehört der theure Herr Verf., wie sein gegenwärtiger Beurtheiler, von ganzem Herzen an. Aber dem gehörte auch in alter Zeit manches edle Fürstenherz, manche treue Predigerstimme, mancher feste Bürger- und Bauernsinn an. Wenn diese alten treuen Fürsten, Prediger, Bürger und Bauern von der Gewalt der Umstände bald mehr auf die eine, bald mehr auf die andere Seite getrieben wurden, wenn sie gegen die Uebertreibungen der einen sich durch enges Anschließen an die andere schützen wollten, wenn sie von der Härte und Exclusivität der einen zu fast eben so exclusivem Eifer für die andere fortgerissen wurden, so sind wir in Gefahr, jetzt Manches lutherisch oder calvinisch zu nennen, was eben, weil es nur evangelisch war, sich weder der calvinischen, noch der lutherischen Einseitigkeit von Herzen anschließen konnte. In diesem ursprünglichen deutschen Protestantismus hatten sich die zwei Denkweisen, die sich später als reformirte und lutherische gegen einander verhärteten, noch nicht unterschieden und herausgebildet. Jede von

diesen beiden hat ihre Wurzeln im ursprünglichen Protestantismus und darf seine Geschichte sich aneignen und sich derselben freuen. Aber jede hat auch Exclusivitäten in sich aufgenommen, die der ursprüngliche Protestantismus nicht kannte; jede hat Lehrsätze ausgebildet, welche in dieser theologischen Schärfe dem ursprünglichen volksthümlichen Protestantismus fremd waren; jede hat im Gegensatz gegen die andere auf Dinge sich versteift, die ursprünglich gleichgültig erschienen und frei gegeben waren. Das Lutherthum, welches in der Concordienformel seinen consequenten Abschluß fand, aber vorher schon da war, ist gerade eben so gut wie der später so genannte pfälzische Calvinismus, von der einen Seite angesehen, eine consequente Durchführung einer Einseitigkeit, welche im ursprünglichen Protestantismus durch andere Elemente gemildert war, und eben deßwegen von der anderen Seite ein Abfall von diesen anderen Elementen und ganz besonders von der Weitherzigkeit, Volksthümlichkeit und Freiheit von theologischen Schulfestsetzungen, welche der alte Protestantismus hatte. Die Fürsten, welche die Geschichte beide die Frommen nennt, Friedrich III. von der Pfalz und Karl II. von Baden, gehörten beide diesem großherzigen deutschen Protestantismus an; deßwegen konnten sie sich auf dem Reichstage zu Augsburg, wo sie sich ohne ihre Theologen Aug' in Auge sahen, wohl finden und verstehen, aber auf dem Wege der theologischen Schule verstanden sie sich nicht. Doch durfte keiner dem anderen Abfall vom deutschen Protestantismus vorwerfen und hat's auch keiner gethan. Mit so großem Rechte oder Unrechte der Amtsnachfolger so vieler lutherischen Rectoren der gelehrten Schule in Pforzheim, Durlach und Karlsruhe sich als Lutheraner fühlt und unserem großen pfälzischen Kurfürsten seinen sogenannten Abfall nicht recht vergeben kann, mit eben so großem Recht und Unrecht könnten wir in Heidelberg uns Calvinisten nennen und als die Amtsnachfolger der Oleviane und der Scultete die lutherische Kirche der Concordienformel eines Abfalles beschuldigen. Aber wir thun's beiderseits nicht, wir sind auch beiderseits keine Lutheraner und keine Calvinisten, sondern wir sind und bleiben deutsche Christen, die auf Grund des Evangeliums gegen römische Fremdherrschaft und Gesetzlichkeit protestiren. Dieser wahr-

haft evangelische Standpunct der Union ist es, von welchem im Ganzen und Großen das theologische Urtheil in diesem Buche getragen ist und von welchem aus alles Einzelne in demselben angesehen wird.

Heidelberg. D. J. Holtzmann.

2.

Die Theologie, aus der Idee des Lebens abgeleitet von M. Friedrich Christoph Oetinger, übersetzt und erläutert von D. Julius Hamberger. Stuttgart bei J. F. Steinkopf. 1852*).

Noch sind es kaum zehn Jahre, da war die nähere Bekanntschaft mit Oetinger, dem evangelischen Theosophen, dem Magus des Südens, wie er wohl genannt wurde, ein Vorrecht einzelner ihm geistesverwandter Gelehrten, die traditionell und oft nur ganz zufällig in den Besitz seiner aus dem Buchhandel längst verschwundenen Schriften gelangt waren. In weiteren Kreisen hörte man nur bisweilen von dem tiefsinnigen Wesen des frommen würtembergischen Prälaten mit Hochachtung und Liebe reden und vernahm auch etwa da oder dort eine mystische, sehr realistisch klingende Ansicht über göttliche und natürliche Dinge, die ihm zugeschrieben wurde; frug man aber nach Oetinger's Lehre und besonderer Weise, so hieß es gewöhnlich, die müsse man aus seinen Schriften selbst kennen lernen, die sey schwer anzugeben. Glückte es Einem dann einmal, eine von den vielen zerstreuten Schriften des fruchtbaren Verfassers zu Gesicht zu bekommen, so war es gewiß eine solche, die durch ihre rhapsodische Beschaffenheit den Eindruck machte, daß man nicht die

---

a) Wiewohl diese Schrift schon vor längerer Zeit erschienen, wird doch auch eine verspätete Anzeige hier nicht zu spät kommen. Die Red.

rechte getroffen habe, um Oetinger kennen zu lernen. Denn eine vollständige Sammlung von Oetinger's Werken, aus der man das Charakteristischste hätte auswählen können, gab es nirgends, und selbst seine vertrautesten Freunde und Kenner pflegen in ihren Bücherverzeichnissen eine offene Rubrik mit der Ueberschrift „Oetingeriana" aufzuführen.

Schon deßhalb muß das theologische Publicum es dem Herausgeber des hier angezeigten Werkes großen Dank wissen, daß er es sich angelegen seyn ließ, ihm eine Einsicht in das Beste von Oetinger's Geisteserzeugnissen zu verschaffen, und was bisher nur im Besitz einzelner Auserwählten war, zum Gemeingut zu machen.

Nachdem D. Hamberger bereits im Jahre 1845 die Selbstbiographie Oetinger's und im Jahre 1849 sein biblisches Wörterbuch edirt und commentirt hatte, ist nun zumal mit der von ihm neu herausgegebenen und übersetzten Theologie aus der Idee des Lebens der alte Magus aus dem Nebel, der ihn umhüllte, deutlich erkennbar ans Licht gezogen und ist uns zugleich mit ihm ein Licht auf den Leuchter gestellt, das geeignet seyn dürfte, manche der Nebel zu zerstreuen, die das Glaubensauge der Zeit noch vielfach bedecken.

Zu dieser Enthüllung des bisherigen Nebelbildes trägt überdieß D. Hamberger nicht wenig bei durch die dem Texte beigegebenen erläuternden Anmerkungen und durch seine einleitende Abhandlung über den Standpunct Oetinger's gegenüber der Philosophie seiner Zeit, sowie der späteren Entwickelung der Philosophie und Theologie überhaupt, und wir stimmen durchaus nicht dem Recensenten in dem leipziger Centralblatt für Deutschland bei, welcher hierüber urtheilt, „was Hamberger vorbringe, liege in Oetinger selbst so völlig zu Tage, daß man es von ihm nicht noch einmal zu hören brauche; solche Zuthaten störten nur den Leser". Gehört es ja doch gerade zu den Eigenthümlichkeiten Oetinger's, daß er bei der Beweglichkeit und Naivetät seines Geistes sich nicht leicht an einer Stelle erschöpfend über einen Gedanken ausspricht und überhaupt mehr geniale Aperçus als gründliche Auseinandersetzungen seiner Ideen gibt;

den Lesern seiner Schriften müssen daher nothwendig die hin und wieder nur halb ausgesprochenen Gedanken derselben unverständlich seyn ohne die ergänzenden Anmerkungen eines gründlichen Kenners des Autors. In vielen seiner Anmerkungen liefert Hamberger sehr erwünschte Aufschlüsse durch Anführung von Stellen aus anderen Schriften Oetinger's oder aus denen des geistesverwandten Jakob Böhm, um dessen Bekanntmachung er sich ja ebenfalls große Verdienste erworben hat.

Von besonderem Werthe aber für die richtige Würdigung Oetinger's in seiner Zeit, sowie für die Benutzung seiner Theologie in unserer Zeit ist die einleitende Abhandlung von Hamberger über Oetinger's Idee des Lebens an und für sich.

In derselben wird zuerst dargelegt (S. 15 ff.), wie Oetinger im Gegensatz zu dem starren Weltmechanismus der leibnitz-wolfischen Philosophie darauf dringt, „vom Leben müsse alles Denken ausgehen, und nicht vom Seyn; das Seyn fasse nach der heil. Schrift zuerst Leben, dann Bewegung und dann erst das Seyn selbst in sich, wie Apostelg. 17, 28. zu lesen sey: In Ihm leben wir, in Ihm bewegen wir uns und in Ihm sind wir", und wie Oetinger hierin die Bestrebungen der neueren Philosophie, namentlich Schelling's, anticipirt habe. Wie dieser mache er darauf aufmerksam, „daß es in letzter und höchster Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen gebe, daß alles wirkliche Leben Freiheit zum Grunde habe und daß man Gott demnach als einen actus purissimus, als eine unendliche Gebärung seiner selbst, als ein ewig kreisendes Leben zu erfassen habe".

„Das ewige Wort", sagt Oetinger in seiner Selbstbiographie, „ist nach Jakob Böhm kein solches Wesen, darin die Bildungen als in einer matrix ruhen und gleichsam als in speculis monadicis stehen, wie ich ehedem phantasiret hatte, sondern es ist ein actus purissimus der Gottheit, sofern sie sich selbst repräsentirt in sich selber oder sofern sie in einer ewigen Manifestation ihrer selbst, immer im Wirken gegen sich selbst ist." Mit einem Wort, Oetinger bietet Alles auf, die große Idee des Lebens zur allgemeinen Anerkennung zu bringen. Hätte man sie sofort

sich anzueignen und zu benutzen gewußt, so wäre mit ihrer Hülfe einerseits die leibnitz'sche Lehre von ihrer Starrheit und von so vielen einzelnen Mängeln befreit und andererseits auch die Theologie vor dem Versinken in den Rationalismus bewahrt worden, der unter der Einwirkung jenes Systems, wie es eben war und blieb, nothwendig hereinbrechen mußte. „Diese Gefahr des Rationalismus", heißt es dann weiter (S. 17.), „drohte indessen der Theologie nicht bloß von dem mechanischen und atomistischen Charakter jener Philosophie, sondern ebenso auch von deren idealistischem und spiritualistischem Wesen, und auch in dieser Beziehung trat ihr Oetinger mit aller Macht seines tiefen Gemüthes und seines klaren Geistesblickes entgegen." Oetinger fand im Widerspruch mit der Herabwürdigung, welche die Körperwelt im leibnitz'schen System erfuhr, in der heil. Schrift die hohe Bedeutung der Leiblichkeit allenthalben anerkannt. Denn wer möchte noch von einer Leiblichkeit beim Heiland im Stande der Herrlichkeit reden, wenn die Leiblichkeit nur in der Unvollkommenheit der geschaffenen Monaden beruht? Wie kann bei dieser Annahme die leibliche Gegenwart des Herrn im Sacrament des Altars von Werth seyn? Wie läßt sich unter dieser Voraussetzung die Auferstehung des Fleisches für einen wirklichen Fortschritt in der Lebensentwickelung des Menschen ansehen? Auch in dieser Hinsicht hat Oetinger der Philosophie der Gegenwart vorgegriffen, ja er ist gerade den Hauptrepräsentanten derselben so weit vorangeeilt, daß sie ihn bis heute noch nicht eingeholt haben (S. 19.). Oetinger faßte das Wesen der Materie bereits in eben der Weise, wie dieß nachmals in der schelling'schen Naturphilosophie geschah, als etwas Lebendiges nämlich und dem Geist nicht schlechthin Entgegengesetztes. Die Materie war ihm nicht eine dem Geiste durchaus fremde Wesenheit, welche nur neben demselben stehen und nimmermehr ganz von ihm durchdrungen werden könnte, sie war ihm vielmehr ein aus dem Geist selbst Hervorquellendes, diesem selbst Verwandtes (S. 20.). Allein wenn Schelling nun in der zu Gott wesentlich gehörigen Realität sofort in pantheistischer Weise den Grund der Welt

findet, so betrachtet Oetinger dieselbe nur als Gottes eigene Natur (S. 22.) und scheut sich nicht, in diesem Sinne auch von einer Leiblichkeit Gottes, als dem Inbegriff seiner höchsten Lebendigkeit, zu sprechen (S. 28.).

Gehen wir nach dieser Uebersicht über Hamberger's Einleitung zur Beurtheilung der ötinger'schen Schrift selbst über, so vernehmen wir billig zuerst, was der Verfasser in seiner Vorrede über den Plan seines Werkes sagt (S. 34.): „Ich habe die Idee des Lebens, welche in der heil. Schrift durchaus vorherrscht, zum Hauptstück in der Theologie gemacht. — Es handeln nun die Worte des Lebens 1) von Gott, als der Quelle des Lebens, 2) vom Menschen, als dem Behältniß des Odens der Leben (vitarum), 3) von der Sünde, als der Entfremdung vom Leben Gottes, 4) von der Gnade, als der Mittheilung des neuen Lebens, 5) von der Kirche, als der Gesellschaft, in welcher der Geist des Lebens wirkt, und 6) von den letzten Dingen, als dem Ende und Ausgang des Lebens." Hören wir ferner, wie Oetinger sich über die Methode ausspricht, in welcher er diese seine sechs Hauptstücke behandelt hat (S. 35.): „Dieselbe besteht darin, daß 1) jeder Artikel von der inneren Erfahrung oder dem sensus communis ausgeht und hierbei von sich selbst zum anderen voranschreitet, wie ja doch Niemand eine bessere Anleitung zur Prüfung der Orthodoxie an die Hand geben wird, als gerade der Heiland, wenn er Joh 7, 17. sagt: „Wenn Jemand dessen Willen thun will, der wird in Betreff der Lehre erkennen, ob sie aus Gott sey, oder ob ich von mir selber rede"; 2) daß man aus den heiligen Büchern Alles zusammenstellt, was sich auf jeden Artikel bezieht; 3) daß man sich in dogmatischen Formeln gegen die Heterodoxie sicher stellt und der geltenden öffentlichen Lehre mit Salz und in Frieden beitritt."

In beidem, dem Plan und der Methode seines Werkes, wollte Oetinger den „generativen" Gang befolgen, den Gott im Reiche der Natur und der Gnade auch geht, und dieß Bestreben ist namentlich in der Dreitheilung seiner Methode ersichtlich und in der Art, wie er bei jedem Lehrpunct immer erst das abhandelt, was die natürliche Vernunft (sensus communis) davon er=

fassen kann. Zwar berichtet Auberlen in seiner Theosophie Oetinger's (S. 74.), daß die Zeitgenossen gegen den Verfasser der Theologie den Vorwurf erhoben hätten, er lehre damit eine natürliche Religion. Allein dieser Vorwurf würde nur dann begründet seyn, wenn Oetinger den ganzen Inhalt des christlichen Dogma's in den Bereich der Erkenntniß des sensus communis hineinzöge. Davon ist er jedoch weit entfernt. Vielmehr gibt er oft sehr bestimmt die Grenzen an, wo die natürliche Vernunfterkenntniß aufhört und die Offenbarung hinzukommen muß, um das Verständniß der vollen Wahrheit zu bringen. So z. B. S. 211. im Abschnitt vom Gesetz: „Dem Cicero ist das Gesetz eine Regel des Lebens, dem Apostel Paulus eine Macht der Sünde. Der sensus communis reicht nicht so weit, als Pauli geistliches Licht." So S. 144. hinsichtlich der Vorsehung: „Da der sensus communis hierüber so schwach und hinfällig, ja oft wie von einem bösen Geist im Besitz gehalten ist, so ist die heil. Schrift zu einem vollen Drittheil ihres Inhaltes mit Gottes Vorsehung und Weltregierung beschäftigt." Ebenso S. 240. im Abschnitt von der Gnade: „Wenn die ganze heilige Schrift von Jemand in solcher Einfalt des von der neu schaffenden Gnade geleiteten sensus communis gelesen wird, dann — sieht er thatsächlich, daß dasjenige, was er vom Heiland gemuthmaßt hatte, wahr sey, daß derselbe den Mittelpunct des ganzen Universums bilde." Wohl möchte man indessen die Frage aufwerfen, ob nicht Oetinger seinem sensus communis in der That hin und wieder zu viel von der Erkenntniß der Wahrheit einräume, z. B. unmittelbar vor der zuletzt angeführten Stelle, wo er die natürliche Ahnung und „Muthmaßung" eines dem gefallenen Menschen von Gott gegebenen Erlösers in folgenden Worten schildert: „Aus dem Allem macht der sensus communis den Schluß, daß die der Eitelkeit unterworfene Creatur nirgends zum Ziel gelangen könne, wenn nicht Gott von oben her mit seiner Gnade, die so vielen Uebeln das Gleichgewicht zu halten vermag, dazwischen treten will. Der Mensch forscht nun nach, ob nicht unter den ihm Aehnlichen Heilige und vom Bösen nicht Verunreinigte sich befinden; er sieht da, daß bei Einigen der

Sinn für einen Heiligen und dessen Hochschätzung so groß sey, daß wohl Jemand dem Tode sich unterziehen möchte, um jenen für das öffentliche Wohl zu retten (Röm. 5, 7.) (?). Er schließt nun und hofft von der Güte Gottes, daß Gott entweder irgendwo unter den Menschen einen Solchen schon habe auftreten lassen oder gewiß noch werde auftreten lassen (?); unterdessen müsse er so viele Uebel ertragen, damit er gedemüthigt und vom Irdischen zum Himmlischen hingezogen werde; und wirklich wird ein solcher Mensch, wenn er überall das Beste von der göttlichen Offenbarung hofft, neuerdings von einem Verlangen entzündet, daß er durch die Geschichten und öffentlichen Urkunden, wie auch durch die sinnbildliche Sprache der Weisheit aus dem ganzen Universum über jenen Heiligen vergewissert werde, dessen Heiligkeit so groß und so weit ist, daß sie auf Andere überfließen kann. So wird er denn, indem ihm diese Zuversicht durch öffentliche Urkunden bestätigt wird, ohne viel Mühe gewiß werden, daß Gott schon gegeben habe, was er suche, daß er einem Volke die Offenbarung gegeben über den wahrhaft Heiligen, daß der König der Wahrheit erschienen sey unter den Juden. Demzufolge wird er, falls er unter den Heiden lebt, nach der Weise der Magier den Himmel, die Erde und das Meer ins Auge fassen, ob sie ihm etwa gewisse Vorzeichen jenes ganz guten Heiligen darbieten (?). Er glaubt ja (?), daß das ganze Universum auf emblematische Art mit unzählig vielen harmonischen Anzeigen auf jenen Einen hinziele."

Dagegen dürfte Oetinger bei den Theologen unserer Tage im Allgemeinen viel mehr Beistimmung finden, als bei denen seiner Zeit, wenn er dem sensus communis, als der allgemeinen instinctmäßigen Vernunft, im Forschen nach der Wahrheit mehr Gewicht beilegt, als den Speculationen der Philosophie. S. 44. erklärt er in diesem Sinne „die Gründe, welche über den sensus communis der ganzen Menschheit hinausgehen, nicht für so hoch und triftig, als diejenigen, welche ganz klar sind und Jedem vor Augen liegen", und S. 108. gibt er auf die Frage, wie der sensus communis verdorben werde, die Antwort: „Diejenigen, welche den Gebrauch der Vernunft aufgeben, verlieren jenen Sinn,

wie zu Tage liegt, über groben Vergnügungen; die aber die Vernunft gar zu sehr in Anwendung bringen, vertilgen diesen Sinn ebenfalls und setzen an die Stelle der göttlichen den Götzendienst ihrer eigenen Methode. Die Götzendienerei der Heiden ist offenkundig, nicht so sind es die Ab- und Irrwege der Gelehrten."

Ist nun Oetinger solchergestalt bemüht, in dem, was er den sensus communis über jeden dogmatischen locus sagen läßt, die christliche Wahrheit der natürlichen Erfahrung und Denkweise näher zu bringen, so zeigt er sich in den beiden anderen Rubriken der Behandlung seines Stoffes, in der exegetischen Begründung und in dem Nachweis der Uebereinstimmung mit der Kirchenlehre, als einen tiefen Forscher und gründlichen Kenner des göttlichen Wortes und als einen bei aller Originalität in den Lehrbestimmungen doch vollkommen rechtgläubigen Lutheraner. Dabei zieht sich durch das ganze mannichfaltige Lehrgewebe als der goldene verknüpfende Faden die Idee des Lebens Gottes hindurch, wie der Titel und der Plan des Werkes es ankündigt und wie wir dieselbe aus der Einleitung Hamberger's in ihren Grundzügen oben mitgetheilt haben.

Vor Allem faßt Oetinger Gott im Gegensatz zu Leibnitz und Spinoza als die absolut freie und lebendige Persönlichkeit. Er sagt S. 177: „Die absolut antreibende, Gott bewegende Ursache sind die Kräfte Gottes selbst, die da frei, nicht nothwendig, von ihm ausgehen. Sie sind immer im Wirken, wie wir solches bei den geschaffenen Dingen nicht finden, indem sie das Leben Gottes selbst sind, das sich den Dingen mittheilt und in der Reihe der Ursachen die erste Stelle behauptet. So ist denn die Weisheit Gottes, welche er zu unserer Herrlichkeit voraus bestimmt hat, antreibende und wirkende Ursache zugleich (1 Kor. 2, 7.). So ist selbst die Herrlichkeit, *δόξα*, und das Leben Gottes, immer in Thätigkeit begriffen, antreibend, (Joh. 1, 1—4.) in Gott subsistirend und doch den Geschöpfen mittheilbar. Die Leibnitzianer verkehren durch das Princip des zureichenden Grundes das Wohlgefallen Gottes selbst in ihre Harmonie der Dinge, wir aber bleiben bei dem *λόγος*,

bei dem Leben Gottes, stehen, welches nach dem göttlichen Wohlgefallen in einer uns unbekannten Ordnung den Geschöpfen mitgetheilt werden kann."

Ueber das Leben Gottes, das hier bald δόξα, bald λόγος genannt wird, erklärt Oetinger, sofern es sich der Creatur mittheilt, seine Ansicht näher S. 69: „Die δόξα, d. i. die Herrlichkeit Gottes, ist das Kleid oder die Fülle der Gottheit (Ps. 104, 2.; Kol. 1, 19.) und hat die Gestalten der zu erschaffenden Dinge in lauterer Vollkommenheit in sich (Spr. 8, 30.). Hieraus geht hervor, daß in Gott als Gott, sofern er in seiner Tiefe betrachtet wird (2 Mos. 33, 23.), kein Leib, keine potentielle Finsterniß, kein gradus oder modus, kein Raum, keine Zeit, nichts den Creaturen Analoges sich findet, daß aber in der Offenbarung der Herrlichkeit, welche 2 Mos. 33, 23. die posteriora Gottes genannt wird, alle Prädicate der Herrlichkeit, welche im ersten und zehnten Capitel des Ezechiel angegeben sind, wirklich und nicht bloß im metaphorischen Sinne bestehen, nämlich Feuer, Farben, Gefühl, Attraction, Repulsion, Contraction und Expansion, und was sonst den Creaturen analog seyn mag. Weil aber diese den Creaturen analogen modi auf die Einheit des ewigen Lebens keine Anwendung finden, so können sie in Gott als modi nicht bestehen und dürfen nicht als etwas, was ihm wirklich zuzuschreiben wäre, angesehen werden. Gott ist demnach an sich reiner Geist, reines Licht; die modi werden in Gott nur deßhalb angenommen, damit sich in der herausgesetzten Creatur der Grund finde, warum sie in die Finsterniß ausgeht, während ihre Kräfte von Gott kommen, der nimmermehr ein Schöpfer des Nichts ist."

S. 72: „Wenn Jemand den Einwand erhebt, daß ich in diesem Compendium Widersprechendes von Gott behaupte, Körperliches und Geistiges zugleich, so möge er wissen, daß hier ein Widerspruch nicht stattfindet; denn wenn ich Gott in seiner Verborgenheit, ohne creatürlichen modus, und in seiner Offenbarung, mit creatürlichem modus betrachte, so findet sich hier nicht einmal ein Widerspruch. Die heil. Schrift selbst nennt Gott den Unsichtbaren, nach seinem innersten Wesen näm=

lich; aber er wird ja auch in der Gestalt des Jaspis und des Sardis (Offenb. 4.) ersichtlich und offenbar seyn; er wird gesehen werden, wie er ist (Ps. 48, 9.)."

Etwas Körperliches, eine Leiblichkeit, wird also von Oetinger der Gottheit nur zugeschrieben in ihrem Verhältniß zur geschaffenen Welt, die ja, wie er S. 155. auseinandersetzt, „nicht aus dem negativen Nichts ins Daseyn gerufen wurde, sondern aus Gott (Röm. 11, 36.), nur völlig frei und ohne Nothwendigkeit, und die im Sohn lange bestand, ehe sie gemacht wurde (Kol. 1.); denn eine durchaus freie Handlung schließt ein Musterbild und eine bewegende Ursache nicht aus."

Um sich an dem Ausdruck Körperlichkeit und Leiblichkeit in Gott nicht zu sehr zu stoßen, muß man beachten, daß Oetinger einen wesentlichen Unterschied zwischen Körper und Materie macht. „Materie ist Alles", sagt er S. 67., „was in die Elemente oder in das Chaos sich auflösen läßt, wie der Mensch in Staub", und er legt darum auch S. 130. Gott ausdrücklich die Eigenschaft der Immaterialität bei. „Körper ist Alles, was in Subsistenz ausgeht." Ueber die Subsistenz Gottes aber verbreitet sich S. 117. ein eigener Paragraph „von der Einheit Gottes und den Arten seiner Subsistenz", welcher das Geheimniß der Trinität bespricht und schon im alten Testamente das Vorkommen von einer Mehrheit der Hypostasen in der Gottheit nachweist, wie besonders in 2 Mos. 33, 13., wo Gott sein „Angesicht" mit dem Volke gehen heißt, und in Zach. 2, 8—9., wo Jehovah von Jehovah gesendet wird. Unter dem verleiblichten „subsistirenden" Gott versteht demnach Oetinger den im Logos offenbar und hypostatisch gewordenen und durch den Logos die Welt erschaffenden und erlösenden. Dieß angenommen, wird dann auch verständlicher, was Oetinger S. 67. von der Subsistenz weiter sagt: „Sie entspringt aus der ursprünglichen Attraction der sieben Geister, und so hat denn alle Körperlichkeit ihren Ursprung aus der ersten Qualität der sieben Geister, welche dann in der siebenten in wahre, nicht in platonische (Schein-) Substanz ausgeht." Nach der Trinitätslehre der Kabbalisten, der auch Oetinger bekanntlich großen Werth bei-

legte, wird nämlich das Wesen des Logos in drei und drei Momente (Sephiren) zerlegt, von denen die oberen drei das Bild Gottes an sich, als das göttliche Ich, darstellen, und die unteren drei das Urbild der Welt als das göttliche Nicht-Ich, als das Schattenbild von Gott, als Gott in seiner Umkehr. Zu diesen sechs Momenten des Sohnes kommt dann der Moment des heil. Geistes als das siebente hinzu, indem es zu dem Worte des Sohnes das realisirende Amen spricht und das, was außerdem nur Idee wäre, zur Subsistenz bringt. Demnach vernimmt und bestätigt Gott in diesen sieben Sephiren durch seinen Geist, was ihm sein Wort als sein eigenes Wesen und als das Project der Welt vorhält und offenbart [a]). Mit den sieben Geistern, deren erstem alle Körperlichkeit ihren Ursprung und deren letztem sie ihre Substanz verdanke, hat Oetinger offenbar auf eine Evolution der Dreieinigkeit und ein Verhältniß Gottes zur Welt, ähnlich der der angeführten cabbalistischen Lehre, hingewiesen, und es ist nur zu bedauern, daß er seine eigene Ansicht hierüber nicht vollständig dargelegt hat. Denn wir finden in seiner Theologie über die Trinität und über die relationes personarum ad intra und ad extra nichts Anderes als eine kurze Zusammenstellung der bekannten Bestimmungen der Kirchenlehre und der biblischen Beweisstellen. Ueber das Verhältniß Gottes zur Welt erklärt sich zwar Oetinger in der oben angeführten Stelle gegen die Annahme einer Schöpfung aus dem negativen Nichts und für die eines Hervorgehens der Welt aus Gott und aus dem Musterbild des Sohnes, und auch S. 129. faßt er die Allgegenwart Gottes als eine „substanzielle Anwesenheit" Gottes in der Welt. „Die Sonne", sagt er, „ist mittelst ihrer Strahlen nur virtuell in der Welt zugegen, Gott aber in substantieller Weise, woraus der 139. Psalm nach seinem ganzen Zusammenhange zu erklären ist. Eine andere Auffassung dieser göttlichen Eigenschaft thut dem sensus communis kein Genüge." Dagegen schreibt er wieder S. 152. gegen Leibnitz: „Wenn die Monaden ganz

a) Näheres hierüber findet sich in meinem „Nachweis der Spuren einer Trinitätslehre vor Christo". Frankfurt 1845, bei L. Brönner.

eigentlich aus Gott sind und die Materie das nothwendige Erzeugniß der Monaden ist, so muß wohl die Welt selbst aus Gott seyn; eben dieß behaupten die kabbalistischen Juden, ich aber verabscheue diesen neuen Spinozismus."

Wie nun aber diese beiden widersprechend scheinenden Bestimmungen, daß die Welt „aus Gott hervorgehe" (S. 155.) und daß sie doch „nicht aus Gott sey" (S. 152.), in Oetinger's System sich vereinigt haben, wie Oetinger sich seine Ansicht von der freien Emanation der Welt aus Gott und von der lebendigen Immanenz Gottes in der Welt gewahrt hat einerseits gegen den Pantheismus und andererseits gegen den mechanischen Theismus, der die Welt zu Gott in das äußerliche Verhältniß setzt, welches die Uhr zum Uhrmacher hat, darüber suchen wir wiederum in seiner Theologie vergebens nähere Aufschlüsse. S. 155. lesen wir nur: „Wir wissen allerdings nicht, wie es geschehen ist, daß das Unbewegliche eine bewegliche Wirkung aus sich heraus gesetzt hat. Von Bewegung, Raum und Zeit haben wir relative, nicht absolute Ideen. Hierüber muß man schweigen und sich damit beruhigen, daß wir Gott von ganzem Herzen den Schöpfer Himmels und der Erde nennen können."

In den übrigen Hauptstücken der Theologie Oetinger's finden sich weniger eigenthümliche Ansichten dargelegt, als in dem ersten, die Lehre von Gott behandelnden. Nur in dem vierten, in der Lehre von Christo, begegnen wir einer seltsamen Idee des Verfassers, auf die Ref. von vornherein bei der Durchlesung des Buches gespannt war, weil sie ihm als zu den Originalitäten Oetinger's gehörig bekannt war; allein leider ist sie auch ohne alle weitere Begründung und Auseinandersetzung nur einfach hingestellt. Da heißt es nämlich S. 262: „Das aus den Venen ausgetretene Blut Christi wurde nach seiner Auferstehung nicht wieder in die Venen zurückgenommen, sondern es blieb außer dem Leibe Christi und wurde, wie es dem Hohenpriester ziemte, in das Heiligthum vor Gott gebracht", und S. 274: „Nachdem das Blut Christi einmal vergossen und in das himmlische Heiligthum gebracht worden, so eröffnet nicht mehr das Blut der Beschneidung den Eingang in die Kirche, sondern

das Wasser der Taufe, welches hierauf durch Brod und Wein, womit und worunter das Fleisch und Blut Christi dargeboten wird, den Gläubigen noch weiter bekräftigt wird." Sollte sich in den übrigen Schriften Oetinger's mehr über diese seine eigenthümliche Vorstellung finden, so wäre es zu wünschen gewesen, der gelehrte Herausgeber hätte in einer Anmerkung den Lesern der Theologie mitgetheilt, wie Oetinger diese Behauptung begründet und welchen Werth er überhaupt der Aufbewahrung des verklärten Blutes Christi im Himmel noch außer seinem verklärten Leibe beilegt. In dem letzten Abschnitt des vierten Hauptstücks, der von der Aneignung der Gnade handelt, bringt übrigens Oetinger, wenn auch nicht gerade neue Ideen, doch reiche Erfahrungen aus dem inneren Leben des Christen zu Tage, die den heutigen Leser seiner Theologie um so erbaulicher anmuthen, als wir eben nicht gewohnt sind, dergleichen in unseren Dogmatiken zu suchen und zu finden. Dagegen läßt das sechste Hauptstück, das von den letzten Dingen, wieder mehr in Oetinger's Theosophie und eigenthümliche Weltanschauung hineinblicken.

Da ist z. B. gleich zu Anfang von einer heiligen Magie die Rede, als einer Wissenschaft der Freunde Gottes. S. 356. heißt es: „Wunderbar lockt uns Salomo zur Weisheit an, wenn er Spr. 3, 19. sagt: „„Jehovah hat durch die Weisheit die Erde gegründet und durch seinen Rath die Himmel bereitet. Durch seine Weisheit sind die Tiefen zertheilet und lassen die oberen Wolken den Thau herunterträufeln. Mein Sohn! diese Muster der Weisheit sollen nicht von deinen Augen weichen; bewahre sie, diese wahre Weisheit und die Gegenwart des Geistes. Sie wird das Leben deiner Seele, und Gnade wird in deinem Munde seyn."" Empfiehlt uns nicht Salomo jene Wissenschaft, welche die Magier, die von Morgen herkamen, geübt haben? Die Magie ist also eine der geheimen Weisheit, welche Gott in Erschaffung der Welt entfaltet hat, analoge Kraft und Erkenntniß. Diese Kraft und Erkenntniß kann man durch arithmetische, geometrische, chemische und astronomische Uebungen sehr erweitern, besonders wenn man hierbei die Synthesis und Analysis der in

den Dingen enthaltenen Kräfte aufzudecken bemüht ist, und wenn man die vehicula, durch welche die geistlichen Eindrücke einem Körper mitgetheilt werden, durch sorgfältiges Nachspüren kennen zu lernen sucht. Doch führt zu eben diesem Ziel ein weit leichterer Weg, wenn man nämlich sich selbst von sich scheidet durch das Kreuz Jesu Christi und wenn man die Vielheit seiner Gedanken in der Einheit der Liebe Christi zusammenfaßt. Das ist die höchste Magie. In diesem Sinne soll der Heiland, dem Citat zufolge aus dem Evangelium an die Hebräer, welches Clemens Alexandrinus im ersten Buche seiner Stromata beibringt, gesagt haben: Wer mich würdig betrachtet, wird herrschen, und wer da herrschet, wird zur Ruhe kommen. Es ist sonach die Magie eine Wissenschaft der Freunde Gottes, welche auf Gottes Macht beruht. Viele üben dieselbe, ohne es zu wissen. Tacitus erzählt von kranken Bettlern, welche den Vespasian flehentlich anriefen, daß sie gesund worden seyen. Um wie viel mehr werden diejenigen, welche in Glauben und Liebe der obersten Ursache anhangen, ohne viel Wissenschaft, ja ohne daß sie nur an die Magie denken, Aehnliches vollbringen. Möge Jemand dieses Wort verstehen oder nicht, was liegt daran, wenn er nur mit seinem innersten Sinn die Kraft Gottes erkennt? Wie oft hat der Heiland gesagt: dein Glaube hat dich gesund gemacht! Der Erzvater Jakob hat sich der Magie bei den Schafen bedient. Einsichtige Prediger können durch Worte voll heiligen Affectes viel ausrichten."

So phantastisch dieses Wort Oetinger's auch klingt und so sehr es geeignet ist, namentlich da, wo es die Alchymie empfiehlt, modernen Lesern ein Lächeln abzunöthigen, so wird es doch Jedem, der nur etwas mit den Erfahrungen des thierischen Magnetismus bekannt ist, nichts weniger als lächerlich vorkommen, und namentlich erinnert das, was am Schluß von dem höheren Vermögen der mit heiligem Affect begabten Prediger gesagt ist, unwillkürlich an die beachtenswerthen Erfahrungen eines württembergischen Geistlichen unserer Tage auf diesem Gebiet.

Daß Oetinger in diesem Hauptstück auch auf die Prophe-

zeiungen der Offenbarung Johannis über die Schicksale der Kirche eingehen würde, ließ sich von seiner Geistesrichtung erwarten, und zwar hält er sich in der Deutung dieser Prophezeiungen genau an seinen großen Landsmann und Zeitgenossen Bengel, von dessen Berechnungen er einen kurzen Auszug gibt. Ebenso versteht es sich von selbst, daß er dem Chiliasmus huldigt, und interessant ist es, da zu lesen, wie er diese seine Ansicht mit der lutherischen Kirchenlehre zu versöhnen sucht, welche bekanntlich den Chiliasmus verwirft. S. 401. sagt er: „Es gibt Viele, welche das Geheimniß vom Reiche Christi auf Erden, das von einem hohen Engel durch einen Eidschwur bekräftigt ist (Offenb. 10.), ich weiß nicht mit was für Lästerungen angreifen und den Vorwand dazu aus der augsburger Confession nehmen, wo die Chiliasten verworfen werden. Doch diese Leute lästern, was sie nicht kennen. Als die augsburger Confession entstand, war eine andere Zeitepoche, auch ein anderes Maß der Erkenntniß als jetzt. Dazu kommt, daß damals viele Schwätzer existirten, Marktschreier, die mit dem fleischlichen Geiste eines Cerinth die Kreise mit den Vierecken mengten und zu Wäldern Delphine hinmalten. Gegen diese Leute wendete sich jene Bekenntnißschrift, diese Leute erklärte sie für unwürdig, mit den Verehrern des reinen, aufrichtigen Glaubens sich zu einigen. Jene Verleumder mögen sich daher in Acht nehmen, daß sie nicht denen beigesellt werden, von welchen Jesus Matth. 12, 34. spricht; wir, die Bekenner des wahrhaft orthodoxen Glaubens, aber befinden uns wohl dabei."

Jedoch wir glauben, mit diesen Anführungen aus Oetinger's Theologie auf die Eigenthümlichkeiten des fraglichen Werkes hinreichend aufmerksam gemacht zu haben, um diejenigen, die für dieselben Sinn und Geschmack haben, zum Studium des Buches selbst einzuladen, und schließen mit dem Wunsche, den der Herausgeber am Ende seiner Vorrede ausspricht: „Möge durch diese Erörterung die Wichtigkeit der Leistungen Oetinger's für die Kräftigung und Fortentwickelung unserer Theologie in recht hellem Lichte sich darstellen, und mögen jene Leistungen, wie der Anfang dazu bereits gemacht ist, eben hierzu

immer ernstlicher und angelegentlicher verwendet werden. Je sichtbarer wir uns jener Periode annähern, da der Antichristianismus in seiner ganzen furchtbaren Gewalt erscheinen soll, worauf die Frechheit, mit welcher der Unglaube bereits sein Haupt erhebt, nur zu deutlich hinweist, um so dringender macht sich auch die Pflicht geltend, die Mittel, welche zur Befestigung in der christlichen Wahrheit zu dienen versprechen, nicht ungeprüft und unbenutzt zur Seite liegen zu lassen."

D. Adolf Köster,
Pfarrer in Runkel (Herzogthum Nassau).

Inhalt des ersten Heftes.

Inhalt des zweiten Heftes.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Miscellen.

Inhalt des dritten Heftes.

Inhalt des vierten Heftes.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

In gleichem Verlage sind erschienen:

Heeren und Ukert, Geschichte der Europäischen Staaten. 31. Lieferung. 2e Abth. Pauli, England. 5r Band. Subscriptionspreis 2 Thlr. 16 Gr.

Dasselbe als Einzelwerk 3 Thlr. 6 Gr.
1r bis 5r Bd. 15 Thlr. 27 Gr.

Die erste Abtheilung der 31. Lieferung enthielt:

Zinkeisen, Dr. W., Geschichte der Osmanen. 5r Band.
Subscriptionspreis 3 Thlr. 2 Gr.

Dasselbe als Einzelwerk 4 Thlr.
1r bis 5r Bd. 19 Thlr. 14 Gr.

Heppe, Dr. H., Geschichte des deutschen Volksschulwesens.
1r Bd. 1 Thlr. 22 Gr.

— — die Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechszehnten Jahrhundert. 3 Bde. 6 Thlr.

Sack, Dr. K. H., Jakob Saurin, französ.-reformirter Prediger im Haag. 12 Gr.

Gildemeister, Joh. Georg Hamann's Leben. 3 Bände.
6 Thlr.

Herbst, Matthias Claudius. 2te Auflage. 1 Thlr. 26 Gr.

Sartorius, Bundeslade 6 Gr.

Unter der Presse befinden sich:

Zinkeisen, Dr. W, Geschichte der Osmanen. 6r Bd.

Hopf, Dr. C., historisch-genealogischer Atlas in Folio.

Hupfeld, Dr. H., die Psalmen 2r Bd.

Köhler, Realismus und Nominalismus.

Heppe, Dr. H., Geschichte des Volksschulwesens. 2r Bd.

Dalmer, Commentar zum Kolosserbrief.

Inhalt der theologischen Studien und Kritiken.

Jahrgang 1858. 3s Heft.

Abhandlungen:

1) Schweizer, die Lehre des Apostels Paulus vom erlösenden Tode Christi.
2) Buttmann, Beiträge zur Kritik und Grammatik des neuen Testaments.

Gedanken und Bemerkungen:

1) von Muralt, über eine moskauer Handschrift.
2) Bethe, Kritisches zu 1 Petr. 3, 19.
3) Hölbe, Versuch einer Erklärung der Parabel vom ungerechten Haushalter.

Recensionen:

1) Horne, biblisches Einleitungswerk; rec. von Bleek.
2) Ostertag, evangelisches Missions-Magazin; rec. von Mühlhäußer.
3) Vinet, homilétique;
   Vinet, Homiletik, bearb. von Schmid; rec. von Kienlen.

Charakteristiken:

Umbreit, einige Worte am Begräbnißtage Friedrich Creuzer's.

Miscellen:

Preisaufgabe.

Inhalt der Zeitschrift für historische Theologie.

Jahrgang 1858. 3s Heft.

V. Weizsäcker, Dr. Jul. Hinkmar und Pseudo-Isidor.

VI. Jäger, C. F., Cajetan's Kampf gegen die lutherische Lehrreform.

Preisaufgabe.

---

flechten und zeigt dabei überall eine wohlthuende, über den Zwiespalt des realen Lebens sich erhebende und versöhnende Milde in seinem Urtheil.

Das ganze Werk beurkundet eine wahre Begeisterung für Religion, Glauben und Kirche; es ist reich an Documenten, die helle Blicke thun lassen in die Bewegungen der so wichtigen Reformationsperiode, und es veröffentlicht mit gesunder Kritik bisher unbekannte Urkunden, Briefe, Berichte u. s. w., welche in verschiedenen Archiven verborgen lagen. — Ruhig und würdig, aber mit scharfem Geistesauge beurtheilt der Verfasser die Reformation und ihre Folgen; edle Männer würdigt er mit Liebe, über Andere hält er strenges Gericht.

Was so unmittelbar aus dem Leben geschöpft und historisch treu erzählt wird, sollte nothwendig wieder thätig in das Leben eingreifen, viel gelesen und recht beherzigt werden, um jeden echten Protestanten zur Glaubensfreudigkeit zu erwärmen und zum Glaubensmuth zu stärken.

Wir theilen noch eine kurze Uebersicht des Inhaltes dieser drei Bände mit:

Der erste Band (439 Seiten) erthält: Mittheilungen aus der Vorgeschichte der Reformation (über die Winkeler, die Schule in Schlettstadt) und elsässische Kirchenordnungen (die von 1525, 34, 35, über alte Gesangbücher).

Der zweite Band (531 Seiten) enthält: Evangelische Zeitbilder und die Kirche der Väter unter dem Kreuz. (Einführung der Reformation, Jesuiten und Kapuziner, evangelische Märtyrer.)

Der dritte und letzte Band (452 Seiten) enthält: Evangelische Lebensbilder. (Biographieen von Rittern und Predigern, welche die Reformation einführten oder beförderten.)









